

نظريّة القسيمة في الفكر المعاصر

دكتور صلاح قنّو

١٩٨٦

دار الثقافة للنشر والتوزيع

٢ شارع سيف الدين المهراني

القاهرة - تليفون ١٠٤٦٦١



نظريّة القِيَمَة في الفكر المعاصِر

دكتور صلاح قنّو

١٩٨٧

دار الثقافة للنشر والتوزيع

٢ شارع سيف الدين المهراني

القاهرة - تليفون ٩٠٤٦٩٦

اهـداء

الى استاذى الجليل الدكتور توفيق الطويل اول من شق الطريق ،
اللغة العربية ، امام السالكين فى درب « نظرية القيمة » ، وأفاض على ،
سخاء علمه وخلقه .

أرجو ان يتقبل هذه الثمرة المتواضعة من سابق غرسه ورعايته . .
صلاح قنصير

مقدمة

تتصدر «القيمة» مكانا رفيعا في أحاديثنا المعتادة وجوانب سلوكنا اليومية، كما تشغل مساحة فسيحة من موضوعات البحث في العلوم الاجتماعية ، وتحظى بأهمية خاصة في الدين ، والفن ، والفلسفة .

وقد أوشك أن يكون الحديث فيها كالحديث في « الطب » الذي يشارك فيه الجميع دون حرج ، أو خشية اتهام بعدم التخصص .

وربما كان أكثر ألوان الحديث عن القيم ذيوعا وانتشارا ، هو ما ألفناه في الأسلوب الخطابي البليغ الذي ينطلق من الأوتار الصوتية والشفاه ، ويتوجه بإيقاع كلماته وجرسها إلى صيوان الأذن ، وينشد في النهاية إعجابا فوريا . ويعتمد هذا الأسلوب السائد على أشغال حرائق هائلة في غابات الألفاظ التي تنفجر في أنجو كالإلعاب النارية التي تزدان بها السماء في أيام الأعياد والمهرجانات . وتقضى بطبيعة الحال حماسا مشبوبا كالذي يؤديه الممثل على خشبة المسرح ، ثم ما يلبث أن يزوى ويخفت مع اسدال الستار .

وتظل القيمة على هذا النحو مفهوما راوغا ومثيرا للخصومة الفكرية . ولعل السبب في هذا الاضطراب والتضارب هو الخلط بين مجالين . الأول هو مجال « الممارسة » اليومية حيث تشارك في صوغها شؤون الحياة المعتادة وروافدها من وسائل الاعلام والمؤسسات الدينية ، وقواعد العمل ، والأذوق الشائع .

أما المجال الثاني فهو مجال « الدراسة » حيث تتناولها الفلسفة والعلوم الاجتماعية على نحو مختلف يفصل البحث في طبيعة القيمة وأنماطها ومصادرها . وقد يتبادر إلى الأذهان أن ثمة طريقتين أو اتجاهين للنظر في القيمة ، ولا بد للباحث أن ينضم إلى واحد منهما : الاتجاه الأول هو الذي يخلق بعدا في سموات مثالية بأذلا أقصى الجهد في انتزاع استقلال القيم وعزلها عما قد يدنسها من أصول مادية واقعية لكي يخلص لها وجودها الروحي الخاص في عالم المثل الجليل .

على حين يقف الاتجاه الآخر على الطرف المقابل حيث يعد القيم انعكاسات آلية مباشرة للممارسة الواقعية . وتغدو العلاقة شفافا صريحة بين القيم والسلوك العملي المباشر .

غير ان هذا الكتاب محاولة لاثبات عجز هذا الاستقطاب عن استيعاب كافة المواقف المنهجية والنظرية من القيمة .

والكتاب لا يقتنع بعرض مختلف وجهات النظر الا ريثما يكشف عن الطابع الاشكالي للقيمة ، ويوضح جوانبها وعناصرها ، لكي يمضي بعدئذ الى اقتراح وضع جديد لمشكلة القيمة يفتح الطريق لها امام حل لمسائلها من منظور انساني شامل ، يستوعب كافة الجوانب ويرتفع بها ويتجاوزها الى تصور مركب . ولا يجعل هذا التصور من القيمة مجرد جانب من جوانب النشاط الانساني ، او خصيصة من بين خصائص اخرى ، بل يجعل منها طابع وجود الانسان ، واسلوب فاعليته بها . ويسمى الكتاب في نهاية الامر ان يؤكد هذا التصور عندما يطبقه على الدين والفن والفلسفة والعلم وعلى اية حال ، فهذا الكتاب ، مثل كتب اخرى للمؤلف ، يتقدم بدعوة للحوار حول قضية ليس في وسعنا ان نفلت من مواجهتها سواء في الفكر او السلوك .

القاهرة في مارس ١٩٨١

صلاح قنصوه

الفصل الأول

مشكلة القيمة

تمهيد : مكانة القيمة في عصرنا الراهن •

١ — ميلاد نظرية القيمة •

٢ — القيمة بين الاقرار والانكار •

٣ — مكانة القيمة من المذهب الفلسفى •

٤ — مسائل القيمة ومباحثها •

تمهيد : مكانة القيمة في عصرنا الراهن •

يقتارع انسان العصر توزع في الاهداف والغايات يجد صداه في داخله تمزقاً وقلقاً : ويشعل رغبة مشبوبة في بلوغ التكامل والوحدة تى يتيهأ له السلام مع النفس والعالم جميعاً •

كما يتقاسم الانسان احساس بضالته في هذا الكون ألفسبح في نفس الوقت الذى يشعر غية بأهمية دوره في هذا الكون نفسه • ولا يملك الانسان في الحالين سوى فاعليته ووعيه اناذين يحملانه على تدبير أمر نفسه ، والتماس طريق مأمونة في شعاب عالم لا يكثر به •

غير أن ظلاً كثيفاً ، كما يقول الشاعر اليوت ، يسقط بين الرغبة والفعل أو بين الأمل والانجاز •

ولعل القيم الانسانية هي الشعاع الذى قد يبدد هذا الظل • فالسؤال عما ينبغى أن يتخذ الانسان من موقف ازاء هذا العالم المضطرب بالأحداث والثورات في سائر فاعليات الانسان فكراً وسلوكاً ، هو سؤال ينتمى الى مجال القيم • فقبل كل موقف نحتاره ، أو قرار نتخذه نسأل أنفسنا : ما هي قيمة ما نعرف ؟ وقيمة ما نفعل ؟ وقيمة ما سنحققه ؟

ويشارك معظم الفلاسفة اليوم في الشعور بما يحيق بالقيم من تهديد مبعثه التحول الاجتماعى المتسارع الذى نشأ عن التطبيقات العلمية المتزايدة • فاذا كانت العلاقات الاجتماعية شرطاً لوجود القيم الشخصية نفسها ، فان كل صورة من صور المجتمع تفسح الطريق أمام

نوع : التهديد لتلك القيم مما أدى إلى الإضطراب والتخبط في مقاييس القيمة ومستوياتها التي تحظى بالقبول (١) ولهذا يعتمد مستقبل مدنيتنا الحاضرة في نظر الكثير من المفكرين على المدى الذي نستطيع عنده انقاذ القيم وصونها من الأخطار التي تحدق بها اليوم .

فاذا ما بدأت الحركة العلمية بالفيزياء ، وكان برنامج « بيكون » هو السيطرة على الطبيعة ، فان برنامج لليوم هو السيطرة على الانسان نفسه ، والا فكيف نخضع الطبيعة لسيطرة الانسان دون أن نخضع طبيعته قبلها ، وهذه هي مهمة دراسة القيم ، لأنه لا يتيسر التحكم في الطبيعة دون تنظيم هذا التحكم وتوجيهه (٢) .

فهذه القيم ، كما يقول د . زكي نجيب محمود ، تقوم في نفس الانسان بالدور الذي يقوم به الربان في السفينة ، يجرىها ويرسيها عن قصد مرسوم ، واني هدف معلوم ، ففهم الانسان على حقيقته هو فهم القيم التي تمسك بزمامه وتوجهه (٣) .

بل هي كذلك تقوم بالدور نفسه في دراسة تاريخ فكر الانسان ، فهي بمثابة الفروض والآراء التي تقتضى التحقيق والاثبات . ومثل هذه القيم كما يقول « وينر » Wiener تتجلى في صور متباينة تتفاوت في درجة الاعلان والاضمار في المذاهب والفروض التي تدور حول فهم الطبيعة البشرية (٤) .

1 — M. Jeffreys, Personal Values in the Modern World, p. 3.

2 — R. Perry, General Theory of Value, pp 11 .. 12.

٣ — د . زكي نجيب محمود ، فلسفة ومن ، ص ص ٦٤ — ٦٥

4 — Wiener, Philip, Aspects of value, edited by Gruber, PP. 3٥ — ٥7.

ومن سمات القيم في عصرنا الحاضر أنها متعددة متعارضة ، وأنها واقعة مع ذلك تحت تأثير الاتجاه نحو توحيد العالم بفضل وسائل الاتصال والنقل والنشر التي ساهم فيها العلم ، وإن شمة شعورا متزايدا بالثقة في امكان تحقيقها مهما يكن من تعددها وتعارضها ، وأن هناك توافقا وانسجاما بين ما يكون وما يرغب فيه ، بين الواقعة والقيمة ، ولم يعد للانسان ملاذ ينزع اليه بعيدا عن معتك الحياة ، ناقضا يده من تبعاتها ، بل هناك الاتجاه الى التمكن لقدرات الانسان والتوسع فيها أكثر من التضييق من رغباته والتثليل من مظاهره وقيمه (٥) .

والانسان اليوم يجد كل ما ورثه من ألوان الثقافة مفرضا للامتحان ، فكل شيء يعتوره التغير في سرعة تقفز به في طفرات لا يسعفه المتطق المعتاد بالتبؤ بها أو ملاحقتها ، فيلقى نفسه فريسة مشتاقة مع وجوده ، ومجتمعه ، وعالمه ، وعصره ، فلا تأتلف معتقداته في نسق موحد ، وهو لا يفكر أحيانا بالطريقة نفسها التي يتصرف بها ، وعمدا : التعارض هو ما يسميه « أوجبرن » Ogburn في بعض مظاهره ، « بالتخلف الثقافي » Cultural lag (١)

بيد أن هذا التفرق والتمزق الذي ينفذ لدى البعض بدمار قد أوشك على الوقوع ، انما ييثر لدى البعض الآخر بحل لخيوط انخالم القديم ، واعادة نسجها ، على أساس من نظرة انسانية شاملة ، تلتئم فيها فاعليات الانسان وأوجه نشاطه جميعا في وحدة مؤتلفة العناصر ، « فماكترى » Mackenzie على سبيل المثال ، يرى أن الحرب

5 — Perry, op. cit., PP. 13 — 16.

6 — Ogburn, W., Hypothesis of cultural lag, in Theories of Society, edited by Parsons et al., P. 1270.

العظمى ينبغي أن تكون معلما على بداية حقبة جديدة شعارها هو « إعادة البناء » Reconstruction فان ما تخلف عن تلك الكارثة من حطام يتطلب إعادة البناء والتجديد ، وهي بذنك تعيى مصدرا. يزودنا بالجلد والحماس فى الجهد المبذول لاعادة البناء (٧) •

فإذا كان ثمة خطر بتهديد عالم الانسان وحياته نوازمه تكاد تخفق وجوده ، فانها لا تحل بمجرد بمزيد من التطور فى العلم والتكنولوجيا لأن هذا التطور نفسه يدخل ضمن أسباب الأزمة ، كما لا تحل بمواقف سياسية معينة ، لأنها أزمة تتصل بمعنى الحياة. الانسانية ذاتها ، ومن ثم فهي تنشد من الفلسفة أن تقدم عونا كبيرا . فالفلسفة برفضها التسليم بوجود حدود يضعها لها العلم ليس لها أن تعبرها فى بحثها عن المعنى والقيمة فى الحياة ، هى وحدها التى يمكن أن تتعهد بصقل نوع من التكامل أو التركيب، أو المنظور Perspective (٨) . لكل جوانب الوجود والحياة • وهذا الالتزام الفلسفى لا يقف الا على قاعدة من القيم ، وهو ما يبدو جليا فى فلسفات العصر : الوجودية. والماركسية والبراجماتية ، أما الوضعية المنطقية فهي الوجه السلبى من الفلسفة المعاصرة ، لأنها نالت حظوتها فقط من استغلال الشعور بالاثم. لدى الفلاسفة لأنهم لم ينشأوا علماء ، أو لأنهم على الاقل ليسوا باحثين يكشفون عن معرفة يمكن التحقق منها بأسلوب العلم ومنهجه (٩) •

غير أن الفلسفات الوجودية والماركسية والبراجماتية تتجاوز نتائج العلم الجزئية لتؤلف نظرة كلية للانسان — فى — العالم ، تقوم على

7 — Mackenzie, *Ultimate Values*, P. 109.

8 — Davidson, (editor) *Search for meaning in life*, PP. 1 — 2.

(*) بسطت هذه الفلسفات وموقفها من القيمة فى الفصل الثانى .

9 — Ibid., PP. 334 — 341.

تصور قيمي بارز للإنسان ، 'العالم' معا . فهي جميعا فلسفات فعل وعمل وتجربة تستهدف أرضاء مطالب الإنسان ولكن على أسس تختلف فيما بينها في تفسير الوجود والعالم . ولكنها تتفق في تسورها « للواقع الانساني » ، ذلك الواقع الذي يواجهه الإنسان ويتصل به ويتفاعل معه . فهو عند « سارتر » Sartre ما يجعل من الناس أشياء الى نفس المدي الذي تكون عنده الأشياء انسانية ، فاذا كان الإنسان هو الوجود الذي وجوده في تساؤل عن وجوده ، فان هذا التساؤل لابد أن يكون تحديدا للعمل (أو البراكسيس Praxis) ويأتي هذا التساؤل النظري كحظة تجريدية من العملية الكلية ، وبذلك تعدو المعرفة ذات طبيعة عملية ، فهي تغير من موضوع المعرفة ، ولكن ليس بالمعنى العقلي التقليدي ، بل على النحو الذي تحول بمقتضاه التجربة في الميكروفيزياء موضوعاتها بالضرورة (١٠) . فالإنسان يصنع نفسه عن طريقه. تحديدات لا تظهر الا في مجتمع يبنى نفسه بوساطة ما ينسب الى كل عضو من أعضائه من عمل معين خاص وعلاقة معينة بنتاج عمله ، وعلاقات انتاج مع غيره من أعضاء المجتمع ، على أن يجري ذلك في نطاق عملية كلية totality وعلى شريطة أن تؤيد تلك التحديدات وتدمج ذاتيا internalized ، وتعاش بوساطة « مشروع شخصي » personal project (١١) .

بينما يكون الواقع الانساني عند « ماركس » Marx فاعلية موضوعية objective activity فهو ليس القطب الآخر المتمثل في اللافاعلية بل هو الفاعلية الانسانية الحبة التي تتبدى في كلية totality الإنسان الفاعل داخل الطبيعة المادية . فالواقع الانساني : أو الفاعلية

10 — Sartre, The problem of Method, translated by Branes, p. 167.

11 — Ibid., P. 170.

الحقيقية نقد وعمل في آن واحد ، فهو نظرية أثناء العمل ، وعمل مطابق للنظرية التي هي بدورها من صميم الواقع الذي يشكله الإنسان^(١٢) . فليس ثمة واقع أو حقيقة معطاة قبل كل شيء ، بل ليس هناك سوى التحقق من صدق فكرنا ، ومن صدق قيمنا في الواقع نفسه ، بعد نفاذ العمل الانساني عنصرا جوهريا في تكوينه .

أما الواقع الانساني عند « ديوى » فهو حصيلة ما يضاف اليه من ضروب تفاعل الانسان مع العالم الطبيعي^(١٣) ، أو هو على حد تعبيره : « متصل » الخبرة أو التجربة experiential continuum الذي يضم الحالات الخاصة من التفاعلات داخل اطار مركب واحد . والمعرفة نفسها فعل يعدل ما هو قائم من قبل . ، وتبتعث قيمتها من نتائج هذا التعديل ، فليست المعرفة خاضعة للظروف الخارجية ، بل هي فعل موجه بما فيه من قصد وغاية أى بما فيه من ذكاء يتجه الى عواقبه^(١٤) .

ويتبين من ذلك أنها فلسفات لا تسلم بالأمر الواقع ، بل تتطلع دائما الى المستقبل من خلال اعترافها بقدرة الانسان على تغيير نفسه وواقعه من حوله ، ودعوتها الى ممارسة الانسان لفاعليته للعلو على حاضره . فالانسان عند سارتر يصنع وجوده بقذف نفسه الى المستقبل ، وهو لا يصنع ذلك الا بعد أن يسجل نفسه في عالم المادة الذي يواجهه بوصفه مقاومة adversity أو أداة instrumentality ، وبذلك يكون في مقدور الانسان أن يصنع التاريخ لقدرته على تجاوز موقفه ، فهو لا يتطابق مع موقفه ، ولكنه يوجد كعلاقة معه ، وهو الذي يحدد كيف سيحيا فيه وماذا يكون معناه بالنسبة اليه ، أى أنه ليس محدودا

12 — Marx and Engels, Selected Works, Vol. 2. P. 403.

١٣ — ديوى ، البحث عن اليقين ، ترجمة دة أحمد مؤاد الأهواني ، ص ٢٦١

١٤ — المرجع السابق ، ص ٢٧٢

بذلك الموقف • ولا بد أن تتطوى العمليات التي يتخطى بها هذا الموقف على الأوضاع الجزئية الخاصة التي تكونه ، والناس يصنعون التاريخ بهذا التخطى المستمر ، وليس ثمة قانون باطن ، ولا كيان أسمى سيسير على علاقات الانسان بغيره ، لأن الحوادث الانسانية لا تقع نتيجة اثار خارجي من العلية ، وليست مطابقة لأي اطار قبلي من التفسير (١٥) •

كذلك يقول « مركس » أن الفلاسفة لم يعدوا أن يفسروا المسم على أنحاء شتى ، بينما ينبغي أن يغيروه (١٦) • والحقية لا تكني نفسها بنفسها ، ولا بد أن تنضم اليها الفاعلية الانسانية لكي يصنع التاريخ ، فالناس يصنعون تاريخهم على أساس من الأوضاع السابقة • الا أن التاريخ « لا يستخدم الانسان أداة لتحقيق غايته كما لو كان التاريخ شخصا مستقلا ، وانما التاريخ فاعلية الانسان وهو يلاحق أشدائه الخاصة » (١٧) •

ولا يختلف « ديوى » عن سارتر وماركس في التصور التقدمي لتجربة الانسانية ، فهي تتطوى في ذاتها على ابراز الامكانيات الدالية ، فان لم يكن للقيمة وجود منعزل مستقل ، فهي وسيلة لتنظيم جديد للواقع واعادة تشكيل له ، يحقق به الانسان معاني منشودة (١٨) • وما يخترنه الواقع الانساني انما يقوم على فكرة التقدم ، فالمستقبل هو الذي يحكم الخيال أكثر مما يحكمه الماضي ، وينتصب « العصر الذهبي » أمامنا ولا يثوى خلفنا ، والممكنات الجديدة تحثنا وتبعث فينا الاقدام (١٩) •

15 — Sartre, op. cit., passim.

16 — Marx and Engels, op. cit., P. 405.

17 — Marx and Engels, Holy Family, P. 120.

١٨ — ديوى ، المرجع المذكور ، ص ٣٣٤

19 — Dewey, Reconstruction In Philosophy, P. 59.

ولا تطرح تلك الفلسفات العلم من حسابها ، بل تستبعد النزعة العلمية المغالية Scientism التي تضيق من منهجه ، وتتعت في تطبيقه ، بحيث تغلق دون الانسان آفاقا رحبية من الفعل والابداع . ولا تحاول تلك الفلسفات ، وهي في صفاء مصادرها مبرأة من تحزب تلاميذها ، أن تقدم عقيدة كاملة نهائية بقدر ما تتيح منهجا واتجاها يسع الجديد من المعرفة ويتغير معه ، فكأنها تقبل بمنطقها نفسه امكان تجاوزها في المستقبل ما دامت تسلم بأن الحقيقة ليست مطلقة ، وأن الانسان والعالم متغيران . وتشبه في هذا ما وصل اليه العلم في عصرنا الراهن الذي فقدت دعواه القديمة عن الحقيقة الصارمة والموضوعية الجامدة مشروعيتها وجدواها ، فلم يعد الانسان أو الباحث العلمى مجرد مشاهد محايد للأحداث والوقائع العلمية ، بل صار له دوره الحاسم في القيام بالملاحظة والتجربة ، وصوغ الاستدلالات والنتائج ، وكشف القوانين والنظريات . وهذا هو ما تؤدي اليه « النسبية » عند أنشستين من القول بوجود الاطارات المرجعية frames of reference لقياس الزمان (٢٠) ، وما يثبتته مبدأ اللاتعين عند هايزنبرج Heisenberg من تأثير عملية الملاحظة على قياس وضع أو سرعة انجسيمات (٢١) .

كما تقترب تلك الفلسفات من طابع تطور العلم الذي يتمثل في انطواء قوانينه ونظرياته ، وكذلك منهجه وأدواته ، على امكان تجاوزها وتغيرها بحيث تتفتح على كل ما يفضي اليه البحث المتصل من الجديد ، في الكشف والتفسير .

وهكذا نجد أن فلسفة العصر تخترق أسوار مشكلاتها التقليدية لتحتمل كل مشكلات الانسان المعاصر على أساس من منظور انساني.

20 — Lincoln Barentt, *The Universe and Dr. Einstein*, P. 78.

21 — Phillip Frank, *Philosophy of Science*, PP. 207 — 8.

شامل مؤلف من القيم ، ينطلق مما هو كائن ، متجاوزا آياه ، ومتطلعا الى
« ما ينبغي أن يكون » لمستقبل الانسان .

١ — ميلاد نظرية القيمة

تسللت « القيمة » الى معجم الفلسفة حديثا ، ونفذت الى مذاهب
الفلاسفة من أبواب متعددة ، وتحت أسماء مختلفة . ولكنها لم تعمد
موضوعا ومبحثا نرعى من موضوعات ومباحث الفلسفة الا منذ زمن
قصير يكاد لا يجاوز القرن التاسع عشر . ولعل اكتشافها كان أعظم
ما حققه ذلك القرن (٣) . غير أن الآراء التي تدور حولها لم تتبلور بعد ،
وما تزال أحد موضوعات الفلسفة المعرضة للنمو والتطور . فلم تتبين
أهمية مشكلة القيمة في تاريخ الفلسفة الا تدريجيا وفي أناة ومهل . لذلك
لا نعثر في الفلسفات القديمة من تجعل من القيم مشكلتها المحورية .
أو حتى من تعبر عنها . ولكننا لو اعتبرنا مشكلة القيمة عنوانا جديدا
يطلق ، من بعض جوانبه ، على موضوعات قديمة لتسنى لنا أن نتتبع
نشأتها وتجليتها عند بعض المذاهب القديمة .

فاذا ارتددنا الى فلسفات الاغريق ، ناظرين الى المسائل التي
تثيرها مشكلة القيمة ، لأمكننا القول بأنها كانت على وعى بهذه المسائل ،
ففي محاوره « فيدون » يظهر سقراط وهو يلفت النظر الى مذهب
« أناكساجوراس » القائل بأن العقل هو المصدر العظيم للحركة ،
ثم يستطرد قائلا بأن أناكساجوراس لم يأخذ مذهبه على محمل الجد
بصورة كافية ، لأنه لو فعل لأقر بأن العقل موجه في أفعاله بفكرة ما هو

22 — Schiller, F., in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*.
:art. value.

what is best ، وبعبارة أخرى ، إذا كان العقل هو المستشير
 الحركة ، فان التفسير الأقصى لأبد أن يكون في تصور القيمة (٢٣) •
 كما كان أفلاطون يرى في الخير — أو النقيمة — تتويجا للعالم
 المثل ، ومبدأ بناء العالم الذي ينتظم كل الصور والقوانين • وهو في
 ذلك يضع القيمة فوق الوجود being فهي المبدأ الأسمى للتفسير •
 كذلك كان أرسطو عندما حاول تنسيق الكائنات على أساس غائي
 teleological باقامة علاقة الكائن بغاية ، أي القيمة الجوهرية
 لوجوده ، لم يؤكد الواقعية الموضوعية للكيفيات القيمة فحسب ، بل زعم
 سموها أيضا على سائر خصائص الكائنات (٢٤) •
 وفي وسعنا أن نجد مثل ذلك عند فلاسفة العصور الوسطى
 تحت اسم الخير أو الخير الأقصى أو الكمال ، وخاصة عند توماس
 الأكويني في توحيد بين القيمة العليا والعلّة الأولى ، أي الله ، بوصفه
 كائنا حيا أزليا خيرا (٢٥) •
 كذلك من اليسير أن نعمم الحكم مع « جود » Joad في قوله بأن
 ما يسمى « مشكلة القيمة » اليوم ، إنما هي المناقشات التي كانت تدور
 حول الجمال والأخلاق (٢٦) ، ولن نعدم قط مذهباً قديماً ، أو وسيطاً ،
 أو حديثاً يخلو من مثل تلك المناقشات •
 أما التطور الحديث لتصور القيمة ، أو بعبارة أدق ، القيمة من
 حيث هي عنوان جديد لموضوع جديد ، فقد انطلق ابتداء من « كانط » ،

23 — Mackenzie, op. cit, P. 18.

24 — Urban, W. M., in Encyclopaedia Britannica, art. Value.

٢٥ — د. توفيق الطويل ، أسس الفلسفة ، ص ٣٠٣

26 — Joad, Guide to Philosophy, P. 358.

ويعده البعض فيلسوفا للقيمة على الاصلة ، غفى وسعنا : دون أن نبالغ كثيرا ، أن نقابل بين كتبه النقدية الثلاثة ، وبين لاث القيم التقنية ، الحق والخير والجمال ، فنقد العقل النظرى يبحث فى الحق ، بينما يتناول نقد العقل العملى قيمة الخير ، ويعالج نقد الحكم قيمة الجمال . الا ان فلسفة القيمة هذه ظلت ضمنية مضمرة (٢٧) . على أن اسهامه التحقيقى فى حل مشكلة القيمة انما يرد الى الآثار التى ترتبت على ما أسماه بالثورة الكوبرنيقية ، فقد نبذ كانط التصور الكلاسيكى لموضوعية الخير — أو القيمة — من قبل التفكير التجريبي ، فاذا كانت الكيفيات الثانوية مثل اللون والذوق والصوت معتمدة على الذات المدركة ، فان ما يسمى اليوم بالكيفيات الثالثة tertiary (٢٨) مثل الجمال أو الحرية انما تعتمد بدورها على الرغبة والوجدان الانسانى . غير أن بنى كانط للقيم خارج أسوار العالم الموضوعى لم يتم الا على أساس ابستمولوجى ، لأنه عاد فاعترف بموضوعية القيم فى صورة جديدة ، فرغم أنها لا توجد على النحو الذى توجد عليه الموضوعات المادية ، الا أنه يعترف بها مصادرة يلزم التسليم بها على أساس أكسيولوجى ، وذلك فى قوله بأنه لا يمكن تبرير الاعتقاد بوجود الله والحرية وخلود النفس تبريرا علميا ، بل يتحقق ذلك من أجل الفعل action فهو اصلة الحياة ، ومباشرتها تلزمننا بالضرورة أن نحقق أفعالنا ، كما لو كانت تلك الاعتقادات صادقة ، فهكذا أقام كانط ثنائية بين « الايمان » و « المعرفة » ، كما أعلن سمو العقل العملى على العقل النظرى (٢٩) .

٢٧ — ريمون روبيه ، فلسفة القيم ، ترجمة د. عادل العوا ، ص ٢

٢٨ — الكيفيات الثالثة اصطلاح ابتكره سانتيانا Santayana للدلالة على الصفات التى يخلعها العقل على الموضوعات فى مقابل الكيفيات الاولى والثانوية النابعة من الموضوعات .

وبذلك استطاع كانط أن يثير مسائل جديدة تدور حول القيمة والواقعة ، والقيمة والصدق التجريبي validity ، والقيمة والوجود (٣٠) .

وصفوة القول أن النصيب الأكبر من النظرية العامة للقيمة ، أو الأكسيولوجيا المحدثه ، انما يدين بوجوده الى الفلاسفة الكانطيين ، والكانطيين الجدد ، « فبنكه » Beneke (+ ١٨٥٤) يقيم أخلاقه العملية كلها على مشاعر القيمة ، ويعتقد ريمون روبيه Ruyer أن « لوتسه » Lotze (+ ١٨٨١) هو أول من استخدم لفظ القيمة وهو بالالمانية Werte — بالمعنى الفلسفي (٣١) ، وهو الذى يحدد ويشترط « ما هو كائن » ، فالطبيعة فى نظره موجهة نحو تحقيق الخير . ورد الدليل الإنطولوجى على وجود الله الى كلية totality القيمة وشمولها الذى لا ينفصل عن الوجود (٣٢) .

أما « لوتسه » فيعتقد أن نيتشه Nietzsche (+ ١٩٠٠) هو وحده الذى استطاع أن يتيح لمصطلح القيمة اذاعته واتساعته بين الناس . وهو المسئول عن سيادة القيمة تصورا أسمى وأقصى للفلسفة .

مركز
المصطلح « القيمة » يأتى من « يقيم » أى يضع أو يضعه من حيث هي أحكام قيمة value judgments عن الأحكام النظرية ، رغم أن النوعين من الحكم يتساويان فى إمكان اثبات صدقهما ويقيئهما . والى ريتشل تنسب تبعة التفرقة المعروفة بين أحكام القيمة وأحكام الواقع (٣٣) . واليه تنسب أيضا تبعية أحكام الواقع لأحكام القيمة (٣٤) .

30 — Urban, op. cit.

٣١ — روبيه ، المرجع المذكور ، ص ٤٠

32 — Schiller, op. cit.

33 — Lavelle, L., *Traité des Valeurs*, Paris, P.U.F., P. 511.

34 — Urban op. cit.

أما « فندلباند » (+ ١٩١٥) ، فالفلسفة لديه هي علم القيم ،
بينما العلوم التجريبية وحدها هي التي تعنى بالوقائع (٣٥) .

وتبع « ريكتر » Luckert (+ ١٩٣٦) ، ومنستربرج
Mansterberg (+ ١٩٣٦) فندلباند ، وقد تطورت على أيديهم نظرية
للقيمة متأثرة بالكانطية الجديدة .

أما في النمسا ، فقد تضافرت مدارس الفلسفة والاقتصاد وعلم
النفس على ابراز تصور القيمة ، وتصنيفها ، وصلتها بالرغبة والارادة ،
وقوانين حركتها ، والمشاعر المصاحبة لها ، وتطبيق قوانين المنفعة الجدية
marginal utility الاقتصادية على القيم جميعا ، كما هو
الحال عند «ماينونج» Meinong (+ ١٩٢٠) و « اهرنفلس »
Ehrenfels (+ ١٩٢٩) من الفلاسفة المعنيين بالدراسات
النفسية ، وعند منجر Menger وفيزر Wieser من علماء
الاقتصاد .

أما في بريطانيا وأمريكا ، فقد أبط مقدم نظرية القيمة ، حتى
استطاع جوسيا رويس Royce (+ ١٩١٦) وشيلر (+ ١٩٣٦)
والبراجماتيون ، أن يرغبوا تصور القيمة على التأقلم في بلادهم ، فنجد
بولدوين Daldwin يجعل من الجمال أساس القيم جميعا (٣٦) .
كما نشر تلميذه ايربان عام ١٩٠٩ بحثا في « التقويم » يعد أول بحث
أكسيولوجي منظم في القرن العشرين (٣٧) .

أما في بريطانيا وأمريكا ، فقد أبطأ مقدم نظرية القيمة ، حتى

35 — Herzberg, The Psychology of Philosophers, P. 102.

36 — Lalande, A., Psychologie des Jugements de valeur, P. 3

٣٧ — د. توفيق الطويل ، المرجع المذكور ، ص ٣٠٣

الفلسفة ، ولم يؤذن لها بالدخول الا منذ زمن قريب (٣٨) • وقد تسلمت الى ميدان علم الاجتماع قبل أن تلج باب الفلسفة على يد « دوركايم » في مقاله عن أحكام القيمة وأحكام الواقع (٣٩) ، وكذلك عند « برجنيه » Bouglé في كتابه دروس سوسيولوجية عن تصور القيم عام ١٩٢٩ •

أما فلسفة القيم فلم يقدر لها الذيوع والانتشار الا في العقد الخامس من هذا القرن عند « لافيل » Lavelle - « ولوسن » Le Senne وسارتر ، وبولان Polin

وقد اتخذت عنه لائل صورة جديدة فقد دخلت في نطاق الانطولوجيا والميتافيزيقا فهو يقول : « ثمة هوية بين الوجود وتبريره الخاص ، ومن ثم يستحيل الفصل بين الانطولوجيا والاكسيولوجيا (٤٠) » • فهو يمثل مع « لوسن » الاتجاه الروحي في الفلسفة المعاصرة التي تغدو عندها الفلسفة والميتافيزيقا بصفة خاصة ، وعيا بالقيم التي تتهددها الاخطار في حياة الانسان المعاصر • وبذلك تدخل القيم شريكا في تعريف الميتافيزيقا •

وفي البلدان العربية ، تناول الدكتور توفيق الطويل ، بجامعة القاهرة ، مبحث الاكسيولوجيا — نظرية القيم — في كتابه أسس الفلسفة عام ١٩٥٢ ، ثم تابع دراسته للقيم ، وخاصة من الوجهة الخلقية ، في كتبه ودراساته التالية ، مثل « مذهب المنفعة العامة » (١٩٥٣) ، « والمشكلة الخلقية » (١٩٥٤) ، « والفلسفة الخلقية » (١٩٦٠) الذي يعرض في نهايته نزعة مثالية معدلة في الاخلاق •

٢٨ — بريه ، اتجاهات الفلسفة المعاصرة ، ترجمة د. محمود تاسم ، القاهرة ، ص ٨٢

39 — Durkheim, *Sociology and Philosophy*, Chapter four.

40 — Lavelle, L., *Introduction à L'ontologie* PP. VII - VIII.

وكذلك أفرد الدكتور عادل العوا ، بجامعة دمشق ، كتابا « للقيمة الاخلاقية » عام ١٩٦٠ ، تناول فيه مسائل الاخلاق والقيمة بوجه عام من وجهة نظر وجودية •

٣ - القيمة بين الانكار والاقرار .

لا يتمتع البحث في مسائل القيمة بدرجة واحدة من المشروعية عند بعض مذاهب المحدثين من الفلاسفة ، فقد تعرضت أخيرا مسائل الفلسفة جميعا على يد فريق من الفلاسفة للانكار والجحود ، ونزع منها أوراق اعتمادها ، وعزلت الفلسفة عن منصبها التقليدي لتصير وصيفة للعلم ، تتسقط قضاياها وتصوراته ، وتتبعها بالتحليل المنطقي أو اللغوي ، دون أن يكون لها الحق في التعبير عن مشكلات تختص بها وحدها ، تبحث عن تفسيرها أو تجد حلولاً لها • هذا الفريق من الفلاسفة هو حلقات الوضعيين المنطقيين وغيرهم من التحليليين التي تضم أمثال « رسل » ومور Moore ، وفيتجنشتاين Wittgenstein وكارناب ، وآير ، وشلبيك وفايجيل ، وغيرهم • ويتفق هؤلاء كثيرا أو قليلا على استبعاد كل ما يشرع عن دائرة قضايا العلوم الرياضية والتجريبية ، لأنها وحدها التي تحمل معنى ، وغيرها من القضايا والعبارات لغو باطل ، وكلام بلا معنى •

فأما العلوم الرياضية فقضاياها تحليلية يكرر محمولها موضوعها ، « ولا يقتضى تحقيق صدقها أكثر من مراجعة الكلام نفسه عجزه على صدره ، لنرى أن كان العجز تكرارا دقيقا للصدر كله أو بعضه (٤١) » • وتلك هي قضايا المنطق والرياضيات •

* سنعرض لأهم وجهات النظر المذكورة آنفا في الفصل التالي .

٤١ - د. زكي نجيب محمود ، نحو فلسفة علمية ، ص ٣٥

وأما العلوم التجريبية فقضاياها تركيبية ، يتطلب التحقق من صدقها رجوعا الى معطيات الحس sense data في الخبرة أو التجربة الحسية المباشرة .

ولا يبقى للفلسفة في هذا كله سوى أن تفرغ لتحليل النوعين السابقين من العبارات من حيث البنى والمعنى ومن جهة اللغة والمنطق .

ووقد صرح هؤلاء الفلاسفة بأن مصدر معظم مشكلات الفلسفة ، أن لم يكن مصدرها جميعا ، الاختلاف على الالفاظ متى كانت مضطربة غامضة ، فهي مشكلات لفظية لا تنف على قدميها آلم التحليل ، لذلك فإن مهمة الفيلسوف الحديث التي ينبغي عليه ألا يعدوها ، هي التحليل ، فيعتمد الى استخراج البتومات ، أو استخلاص النتائج مما يتصدى لتحليله من قضايا وتصورات ، دون أن يصيف من عنده أحكاما عن الوجود أو الانسان كله أو بعضه .

وهكذا لا تجد أحكام القيمة لها مكانا في الفلسفة لانها ليست قضايا على الاطلاق مما يمكن أن يوصف بالصدق أو بالكذب ، ومن ثم فهي لا تحمل معنى ، ولا تعدو أن تكون أوامر في صورة لغوية مضللة ، لا تجد قوتها في رأى « فايغل » الا في دعوتها الانفعالية :

ايماء أو ايعازا ، رجاء أو أمرا ، مما لا يمكن استخلاصه من معرفة الوقائع (٤٢) . والعبارات الخلقية ، أو القيمة بوجه عام ، عند آير لا تصف شيئا ، بل هي ليست عبارات على الاطلاق . وهي أن تحرينا الدقة ، عبارات وقضايا غير صحيحة ، كما أن الدليل الخلقى ليس برهانا صوريا أو علميا على السواء (٤٣) .

٤٢ — فايغل ، هـ ، مقال التحريية المنطيقية ، في فلسفة القرن العشرين تحرير داجوبرت رينز ، ترجمة عثمان نويه ، ص ١٨٠

٤٣ — Ayer, Philosophical Essays, PP. 231 — 2

ويعترف آير أن موقفه ليس رأيا مبتكرا أصيلا ، فهو مستمد من مذهبى رسل وفتجنشتين اللذين يعدان النتيجة المنطقية للنزعة التجريبية عند بركلى وهيوم • والعبارة عنده أما أن تكون تحليلية أو فرضا تجريبييا قابلا للتحقق بالمشاهدة الحسية ، فيقع المنطق والرياضيات فى الفئة الاولى ، بينما يقع العلم ومساائل الحياة المعتادة فى الفئة الثانية ، وليس ثمة فئة ثالثة يمكن أن تتسع لاحكام القيمة ، وهو ينكر امكان ترجمة احكام القيمة الى عبارات تجريبية عنده « أشباه تصورات » *Pesudo-concepts* ومحمولاتها ليست محمولات صحيحة ، لانها لا تعبر عن صفات للاشياء يمكن أن تلتقطها الحواس • « لوجود رمز اخلاقى فى قضية لا يضيف شيئا الى محتواها الوقائى » (٤٤) •

ولم يكن آير أول من عرض لهذه النظرية الانفعالية للقيم عام ١٩٣٦. فى كتابه « اللغة والحق والمنطق » ، فقد استخدم أوجدن Ogden وريتشاردز richardz فى كتابهما « معنى المعنى » *The Meaning of Meaning* عام ١٩٢٣ اسم النظرية الانفعالية ، لأول مرة بنفس الدلالة التى استخدمها آير بعد ثلاثة عشر عاما • فهما يقولان أن الخير وهو موضوع الاخلاق لا يعنى شيئا وليس له وظيفة رمزية (٤٥) •

وقد سبقهم الى مثل ذلك هيوم رائدهم الاول فى زعمه بأن الحكم الخلقى مسألة عاطفة واحساس وليس حكما عقليا (٤٦) • ويقفون رسل أثزه قائلا بأن مادة الاخلاق تبين مادة العلوم ، لانها محض مشاعر وانفعالات ، وليست مدركات حسية ، فالحكم الخلقى ، أو حكم القيمة لا يقرر حقيقة واقعة ، بل يبتعث أملا فى شئ أو خوفا

44 — Warnock, M., *Ethics Since 1930*, PP. 82.

45 — Ibid, PP. 84 — 50.

46 — Quoted in Magill, *Masterpieces of world Philosophy*, P. 935.

منه ، رغبة في شيء ، أو عزوفا عنه ، وإن كان كثيرا ما يحدث ذلك كله في صورة مقنعة (٤٧) . والمسائل الاخلاقية لديه ، ليست متعذرة بقدر ما هي أحيانا مسائل غير مشروعة (٤٨) . وقد أفاض من قبلهم وستر مارك Westermarck في الحديث عن النسبية الخلقية ، وذكر عن نفسه أنه استطاع يبحوثه الخلقية أن يدعم العقيدة القائلة بأن الوعي الخلقى إنما يرتكز في نهاية الامر على الانفعالات ، وأن الحكم الخلقى يفتقد الصدق الموضوعي ، وأن القيم الخلقية ليست مطلقة بل هي نسبية تضاف الى الانفعالات التي تعبر عنها (٤٩) . ولا يعنى استبعاد هذا الفريق من الفلاسفة للقيمة وأحكام القيمة من نطاق العبارات والقضايا ذات المعنى ، أنهم صرفوا النظر عنها ، لأننا نجد بعضهم معنياً بمسائل الاخلاق وأحكام القيمة مطبقاً عليها منهجهم التحليلي ، غير أنهم قد توصلوا الى نتائج مختلفة . فهذا « ستفن تولمين » قد وجه اهتمامه الى طبيعة الاستدلال الخلقى ، كما قدم « ولان » Wellman ما أسماه « بابستمولوجيا الاخلاق » منكر أن يكون للتقويم evaluation أي معنى وصفى يقوم على المقارنة والوصف (٥٠) .

وتشبه ابستمولوجيا الاخلاق من بعض الوجوه بما يقصد اليه فرانكنا Frankena بما وراء الاخلاق meta-ethics ، وهي ما لا يتعلق بالمسائل المعيارية أو العملية ، أي التي لا تتعلق بما هو الخير أو الصواب ، بل تعنى بتحليل معنى ووظيفة أحكام الخير (أو القيمة) أو الصواب (وهو ما يعنى عنده الالتزام) ، ومنطوق تسويتها (٥١) .

-
- ١٧ — رمل ، المجتمع البشرى في الاخلاق والسياسة ، ص ١٧
 48 — Flower, E., *Aspects of Value*, edited by Gruler, P. 23
 49 — Westermarck, *Ethical Relativity*, P. 259.
 50 — Wellman, C., *The Language of Ethics*, Passim.
 51 — Frankena, *Philosophy*, edited by schlatter P. 347.
 Mind

أما « استفنسن » Stevenson فيقر لأحكام القيمة بتخصيص
ضئيل من المعنى الوصفى ، وقد قدم نظريته الانفعالية في ثوب جديد
من نظريات المصلحة interest (٥٢) .

ولكن بينما تفترض المصلحة التقليدية ، كما هو الحال عند « بيري » ، أن
العبارات القيمية أوصاف لحالات موجودة من المصلحة ، تذهب النظرية
الانفعالية الى القول بأن « الاستخدام الرئيسي للأحكام الخلقية
انما هو من أجل خلق مصلحة » (٥٣) .

ويفرق ستفنسن بين الاستخدام الوصفى للقضايا والاستخدام
الدينامي فالعنى الانفعالي لكلمة « انما هو ميل الكلمة ، الناشئ من
تاريخ استخدامها ، الى توليد استجابات مؤثرة في الناس » ، ويقول
« ان كلمات معينة ، بسبب معناها الانفعالي ، تلائم نوعا معينا من
الاستخدام الدينامي ، بحيث يضل المستمع اذا ما استخدمت بطريقة
أخرى ، وكلما كان للكلمة معنى انفعالي ، كلما قل احتمال استخدام الناس
لها استخداما وصفيا خالصا . والعلاقة بين الاستخدام الدينامي
والاستخدام الوصفى علاقة ممكنة وليست ضرورية ولكنها على جانب
كبير من الاهمية . والعبرة القائلة بأن « س خير » لبس لها الا استخداما
ديناميا ، أى أن لها معنى انفعاليا فحسب ، ومن الضلال أن نحسب
لها معنى وصفيا (٥٤) .

٥٢ — نشر نظريته عام ١٩٢٧ في مجلة Mind تحت عنوان :

The emotive meaning of ethical terms.

53 — Warnock, op. cit., P. 94.

54 — Ibid, P. 96.

وقد تيسر لفتنجنشتين أن يوجز تلك الواجهة من النظر في عبارته

الخامسة :

« يجب أن يقوم معنى العالم خارج العالم • كل شيء في العالم هو كما هو ، ويحدث كما يحدث ، ولا توجد فيه قيمة • وحتى لو وجدت هناك فلن يكون لها قيمة وإذا كان ثمة أى قيمة مما تكون لها قيمة ، فلا بد أن تقوم خارج كل ما يحدث أو يكون كذلك • لأن كل ما يحدث ويكون كذلك انما هو عارض (٥٥) » •

ويحسن بنا قبل أن نمضى الى نقد الاساس المنطقى الذى يقيمون عليه انكارهم النظرى للقيمة ، أن نشير الى موقفهم العملى منها • ففى الوقت الذى خرجوا فيه من باب أحكام القيمة ، عادوا فتسللوا اليها من النافذة ، فهم يسرفون فى أنكار المعنى واحتمال الصدق أو الكذب فى أحكام القيمة ، ثم ما يلبث أن يحاول كل منهم وضع نسق خلقى يضم اعترافا بالقيمة وأحكامها ، بوصفها قضايا تحمل معنى وتقبل التحقق ويبدو أن تطبيق منهج التحليل اللغوى والمنطقى على مشكلات القيمة، وخاصة ما يتعلق منها بالاخلاق ، لم يأت بنتائج جديدة (٥٦) • فهذا جورج

55 — Ibid, P. 92.

وقد وردت هذه العبارة فى خاتمة كتاب فتنجنشتين

« Fractatus logico philosophicus »

« The sense of the world must lie outside the world. In (—) the world everything is as it is and happens as it always happen. In it there is no value. And if there were it would be of no value. If there is any value which is of value, it must be outside all, happening and being so. For all happening and being is accidental. »

56 — Gass. W., Encyclopedia of Morals, edited by V. Fern, art. logical positivism.

مور Moore يعود فيمثل تقاليد الحداثيين . وانخير عنده خاصة
 لا تقبل التعريف أو التحليل ، بسيطة ، فذذ .
 Unique فريدة ، ولا يمكن ادراكه الا بالاحدس أو البصيرة المباشرة
 ويعنى ذلك أن صدق القضايا التي تحكم بقيام خبرة باطنية ذاتية ، أى
 التي تحكم بأن أمرا ما هو خير بمقتضى ذاته وليس لأن قيمته وسيلة
 لغيره ، هو صدق يمكن ادراكه مباشرة دون توسط أو برهان (٥٧) .

وهذا « شليك » رائد حلقة فينا يرتد الى الاعتراف بأن الاخلاق
 علم من حيث هو جهد لتحصيل المعرفة عن الصواب والخطأ ، وأن القيم
 وضروب الالزام اذا كانت نسبية وفقا لرغبات الاشخاص ، فهى
 موضوعية ، بمعنى أن البشر يؤثرون بعض الاشياء على غيرها (٥٨) .

ويعود مارشال ووكر M. Walker وهو أحد فلاسفة العلم
 المناصرين للوضعية المنطقية ، بعد أن يفرغ من تحليله للعلم مصدرا للنصح
 والمشورة في السلوك الانسانى ، يعود فيقرر بأن الاخلاق أيضا هى
 مصدر للنصح والمشورة في السلوك . وهو ينشد في تحليله وحدة الاصل
 والغاية للنصح والمشورة في العلم والاخلاق معا ، فالأصل هو التجربة
 الانسانية ، والغاية هى بقاء الانسان . والحكم الخلقى والحكم العلمى
 لديه سواء ، فكل منهما يقوم على أساس من النظر الى النتائج والتنبؤ
 بها حسب قاعدة مقرررة أو قانون معلوم ، ولذلك يسعى الانسان فردا أو
 نوعا ، في نزوعه للبقاء ، الى استخدام المنهج العلمى للتنبؤ بالمستقبل
 ليتسنى له بناء سلوكه على أساس من هذه التنبؤات .

وهو يفرق بين ما هو خلقى moral ، وبين ما هو أخلاقى

57 — Quoted in McGill, op. cit., PP. 755 — 6.

58 — Ibid, P. 355.

ethical (※) . فالاول هو ما تتصرف الثقافة Culture

بمقتضاه بالفعل ، بينما الثانى هو ما تبتغيه الثقافة أن يكون ، ولكنسه يصرح بأن نظريته الاخلاقية التى يعرضها فى كتابه لا تحرص على تلك التفرقة (٥٩) .

أما هربرت فايجل المتحدث باسمهم والمؤرخ لهم على اختلاف نزعاتهم، فيختم مقاله الشهير فى الوضعية المنطقية بنظرية القيمة يتلّمذ فيها على « ديوى » ، ذلك الفيلسوف الذى يجعل للقيمة دورا كبيرا فى مذهبه . فيعزو فايجل للقيم الوسيلة معنى واقعيًا ، فهى التى تحددها الحاجات والاهتمامات التى تقرر ما قد ثبت بالتجربة من علاقات بين الوسائل والغايات ، ويحكم عليها بالصدق أو الكذب . والوسائل والغايات وثيقة الارتباط ، ومن الاسراف فى التبسيط أن يفترض وجود سلم واضح الدرجات للقيم الوسيلة التى تتوجها قيم قصوى محددة . واذا كان من الممكن اجتناب شر فلسفة المطلق الميتافيزيقية فى نظرية القيم ، فكيف يتيسر انتقاء شرور فلسفة القول بالنسبية فى نظرية القيم التى من شأنها أن تسلم الى الفوضى ؟ فالمؤرخون وعلماء الانثروبولوجيا والنفس والاجتماع ، قد يصلون الى تبرير كل نظام خلقى بدرجة متكافئة اعتقادا منهم باستحالة وجود نظام فريد فى الاخلاق يتفق عليه البشر ويلتزمون به كافة ، الا أن ذلك مغالطة تبسيطية كثيرا ما ضللتنا بها الفلسفة التجريبية ، غير أن الدراسة التجريبية الحقيقية للطبيعة البشرية والسلوك الاجتماعى فى نظر فايجل تكشف عن قاسم مشترك أعظم ، على الاقل فى الحاجات والمطالب الرئيسية ، لكل الافراد الذين يعيشون فى ظروف

(※) لا فرق فى الواقع بين اللفظين ، فالاول لائنى والآخر يونانى ومعناها واحد ، وكذلك فى العربية ، فهى تفرقة مؤنثة اكرهنا عليها هنا فقط فى عرض الرأى المذكور آنفا ،

59 — Walker, M., Nature of scientific Thought P. 151.

يظلها التعاون والتكافل . فحول هذه البؤرة التي تعد مركزا للتوجيه، ينبغي أن يتم سائر الإصلاحات الاجتماعية والسياسية والقانونية والاقتصادية والتربوية، إذا أريد لها أن تحقق غايتها بصورة موفقة، ولا يتم القضاء على الشرور البارزة في الحياة المتحضرة إلا بالوعى والتخطيط، ويعين على ذلك أن الميول والمصالح الانسانية مثل البرضا والسعادة، أمور مرنة يمكن تعلمها وتوجيهها . وما كان يحمل في الأصل قيمة من حيث هو وسيلة قد يكتسب قيمة من حيث هو غاية عن طريق الاعتياد وطول المزاولة . واستحداث نسقات جديدة للإخلاق، بالخروج والتمرد على المعايير القديمة، لا يفتن إليها أول الأمر سوى القليل من الناس، وقد يتجلى ذلك بما يبرره النسق الجديد من نتائج مرتقبة لها جدواها لدى الانسانية بأسرها (٦٠) .

ولا ينكر فايغل قيام التثرامات قيمية في المجهود العلمى، غير أنها ليست من المحتوى العرفانى للعلم، فالعلماء أثناء اشتغالهم بالعلم يبدلون جهدا تقويميا لأن التقويم جزء من عملية الحياة نفسها (٦١) .

ويتبين من حديث فايغل أنه لم يكن أمينا على منهجه الذى التزم به مع رفاقه من أصحاب الوضعية المنطقية .

ونجد مثل ذلك التعارض عند الدكتور زكى نجيب محمود فهو في كتابه « نحو فلسفة علمية » (١٩٥٨) ينكر القيم موضوعا للمعرفة، « فقد كشف التحليل المنطقى للأحكام الدالة على قيم أنها ليست من المعرفة اطلاقا، فضلا عن أن توصف بما يوصف به أدق أنواع المعرفة من يقين (٦٢) » . ويضج الإخلاق خارج نطاق العلم طالما أصرت على

٦٠ - فايغل، المصدر المذكور، ص ١٨٠ - ١٨٣

61 - Feigl, Philosophy of science in Philosophy, edited by schlatter, PP. 527 — 534.

٦٢ - د. زكى نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، ص ٣٥٩.

رسم « ما ينبغي أن يكون » فهي تدخل بذلك في نطاق آخر من الكلام « وهو الكلام الذي يعبر به الانسان عن رغباته وآماله : وفي ذلك يختلف الناس دون أن يكون في اختلافهم تناقض يأباه العقل ومنطقه » (١٣) •

بيد أنه يعود ، فيعتقد في كتابه « فلسفة وفن » (١٩٦٣) مماثلة بين الرمان في سفينته وبين القيم في الانسان ، وهي قيم يدركها بالفطرة حيناً : وحيناً تثبت في نفسه بثاً : وهي المعاني في رأسه التي تسيره ، وفهم الانسان على حقيقته هو فهم هذه القيم ، وانهم ليقسمون هذه القيم ثلاثة أقسام كبرى تنضوي تحتها شتى المعاني التي تضبط مسالك الانسان في خضم حياته : وهي الحق والخير والجمال ، في مقابل ثلاثة الواجه التي يحللون بها حياة الانسان الواعية ، وهي الادراك والسلوك والوجدان • يحدث الادراك حالة شعورية تضعف أو تشتد وفق خطورة الموقف الذي يحيط بك ، وبهذا الادراك الذي صاحبه الشعور الذي يلائمه ، تتصرف على النحو الذي يحقق لك ما تبتغي • والغرض في الادراك أن يكون صحيحاً لا مضللاً ولا مغلوفاً حتى يجيء السلوك آخر الامر على أساس سليم ، ومن هنا كانت قيمة الحق في حياة الانسان ، فهو يريد ان يعلم ما هناك على وجه اليقين والدقة ، وعلى الحق يبنى الانسان علمه ، وعلى علومه يبنى حياته المادية كلها • فهذا هو جانب الادراك وما يلحقه من قيمة الحق • أما جانب السلوك الذي ينتهي به المطاف ، فالغرض منه أن يجيء سلوكاً محققاً لاهدافه أي أن يكون سلوكاً سليماً منقزاً بأهدافه ، والسلوك الصحيح « فضيلة » ، وهذا يغني السلوك الذي دلت خبرة الانسان في تاريخه الطويل أنه خير ما يحقق الاهداف ، والانسان يقيس صواب السلوك بمقياس الخير الذي يترتب على فعله ، فالخير اذن قيمة السلوك الذي ترشده • ولئن كان بين الادراك من ناحية ، والسلوك من ناحية أخرى حلقة وسطى هي الحالة الوجدانية ، فبغية

الانسان لنفسه أن تجيء هذه الحالة الوجدانية مما يشيع في نفسه الطمأنينة والرضا ، فنراه على هذا الأساس يختار ثيابه ومسكنه وأثاث مسكنه ، ويفتن الفنون صوتا ولونا ونحتا وعمارة . هي قيم ثلاث تدور عليها حياة الانسان دوران الرحى حول قطبها ، وعنما تنتفرع معان يضحي الانسان بنفسه ولا يضحي بها (٦٤) .

ولا يختلف الدكتور زكي فيما حدثنا به عن القيم الثلاثة مع ما ذهب اليه فيلسوف مثالي مثل « ماكنتزي » في قوله أن لفظة قيمة في الانجليزية ترتبط أوثق الارتباط باللفظة Valid وتعني صادق ولفظة Valour وتعني الجسارة والاقدام ، والثلاثة معا تشكل الجوانب الرئيسية من حياتنا الواعية : المعرفة ، والوجدان ، والتزوع أو « الاتجاهات الايجابية الفعالة » على حد تعبيره (٦٥) .

ويكشف هذا التعارض بين موقف الوضعي المنطقي المعان وهو بصدد تحليله لقضايا العلم ، واستبعاده لاجكام القيمة ، وبين موقفه المهرب أى الذى يعيد فيه خلصة ما تبرأ منه صراحة ، يكشف ذلك عن قصور شائن في مذهبه ، هو العجز عن استيعاب قضايا الانسان واتخاذ قرار ازاءها . فوقوف المذهب عند مبدأ التحقق verification معيارا لكل ما يحمل معنى — باستثناء قضايا المنطق والرياضيات — انما هو انكار لكل معنى يبحث عنه الانسان في حياته فكرا وسلوكا . لذلك كان هدف هذا المبدأ عند الوضعية المنطقية هو تقويض الميتافيزيقا والقيم . فاذا ما استطاع النقد أن يشهر تهافتة ، تهاوت دعواه في انكار الميتافيزيقا واطراح القيم .

ترغم الوضعية المنطقية أن القضية التى تحمل معنى هى ما كانت قضية تحليلية يكافئ محمولها موضوعها ، أو كانت قضية تركيبية

٦٤ — د. زكى نجيب محمود ، فلسفة وعن ، ص ٦٤ — ٦٦
65 — Machenzie, op. cit., P. 99.

يتحقق صدقها بمعطيات الحس ، وغير هذه وتلك ليس الا لغوا باطلا ، ولكن أين مبدأ التحقق من هاتين القضيتين ؟ لو رددناه الى أى منهما ! رددناه منتما الى احدهما ، الا يعنى هذا اذن أنه اغو باطل بحكم منطق المذهب نفسه ؟ غير أننا لا نود الالتزام بقواعد لعبتهم المنطقية ، وحسب هذا التصدع المنطقى أن يكون دليلا على ضيق المذهب عن استيعاب خصوصية الفكر الانسانى وتنوعه ، وجمود شروطه المنطقية عن فهم تطوره . واذا كان الفيلسوف التحليلي أو الوضعي المنطقي يعتقد أن العبارات التى تحمل معنى هى تلك التى يمكن التحقق منها — من حيث المبدأ — وأن العبارات التى تتحدث عما هو كائن هى التى تنتسب وحدها الى ذلك النوع ، وأما العبارات التى تتطوى على ما ينبغى أن يكون فليست من ذلك النوع المشروع ، اذا كان ذلك هو القضية الاساسية عند أنصار تلك النزعة ، فأننا نلاحظ من وراء هذا المحك ، تعهدا ، والتمزا خلقيا أو قيميا ، هو وحده الذى يجعل مبدأ التحقق عندهم ممكنا ، هذا التعهد يلتزم بقول الحق والصدق ، فهناك اذن فى قضيتهم الاساسية التى تصوغ محور منهجهم ، يتربص بهم ما حاولوا رفضه وانكاره . ويتجلى هذا متى أبرزنا مبدأ التحقق عندهم على الوجه التالى :

« ينبغى علينا أن نلتزم بأن ما يكون صادقا ، هو ما يمكن التحقق منه (٦٦) . فأينما تولوا فثم ما ينبغى أن يكون ! »

وهو يريدون للفلسفة أن تقف عند اقدم العلم ، بمعناه الضيق يلقى اليها بقضايا وتصورات تهرول الى تحليلها ، وليس لها أن تشتركه

66 — Bronowski, J., Science and Human Values. P. 66.

= ونص العبارة بالانجليزية .

«We OUGHT to act in such a way that what is true can be verified to be so .

في فهم الإنسان أو العالم ، أو أن تقدم نظرة كلية شاملة ، وعليها أن تقنع بنفحات العلوم الجزئية ، وأن تظل قيد الوضع الراهن والواقع الحاضر الذي يكشف العلم عن بعض جوانبه ، فلا تحاول المساهمة في تفسيره ، أو المشاركة في تغييره ، ما دام ليس من حقها ، لكي يكون حديثها ذا معنى ، سوى تحليل ما يمكن التحقق منه .

وهي بذلك ترفض أن يكون للإنسان موقفه الشامل من العالم ككل ، وتتكبر قدرته على تغيير العالم في ضوء نظرتها الكلية اليه ، فهي تضمر الدعوى الى تجميد الامر الواقع ، واغراق الفكر الحرة في تفاصيل الحياة المبعثرة المشتتة دون أن يكون في وسعه الفكاك منها ليتطلع اليها على مبعده منها ، ممتلكا لحرية الحركة وصدق التقدير . وهي بذلك تضع الفيلسوف على نفس المستوى الذي يقف عنده رجل العلم من حيث الاهتمام فقط بالتفاصيل والجزئيات ، ما دامت هذه النظرية الضيقة لا تعترف بالشمول والكلية ، والانطلاق الى آفاق أبعد من مجرد التحقق بالمشاهدة الحسية ، التي تقف نشاط رجل العلم على دراسة جانب بعينه لا يعدوه من جوانب الطبيعة الرحبية .

ومبعث هجومها على وظيفة الفلسفة هي ذعرها من أن تكون الميتافيزيقا والقيم تهديدا للعلم ، بينما التهديد الحقيقي في نظر (كولينجود Collingwood) هو اسار العادة العقلية التي تضيق من البحث العلمي وتحصره في حدود التحقق الحسي (٦٧) ، وهذا نفسه هو ما ذهب اليه « بيرس » Pierce عند نقده لبدأ التحقق ، في قوله بأن كل نظرية استنتاج لما لا يقع تحت المشاهدة مما هو واقع تحتها ، استنتاج لمستقبل التجربة أو الخبرة من حاضرها أو ماضيها ، والمستقبل لا يشاهد في الحاضر . لذلك فنحن نستخلص نتائج لا يمكن قط

67 — Quoted in Magill, op. cit, P. 1049.

أن تقع تحت المشاهدة وتخضع بذلك لبدأ التحقق ، وهل يمكن مشاهدة سيلان الزمان ؟ وكل العلوم تعتمد على تسجيل الماضي ، وثمة تسجيل له في الذاكرة لا يمكن أن يقبل التحقق منه بالمشاهدة المباشرة التي يهيب بها مبدأ التحقق • فالوضعية بذلك ليست بأكثر من نوع خاص من الميتافيزيقا مفتوح أمام كل ما لا يمكن التيقن منه من ميتافيزيقا (٦٨) • فهي تقوم على تصور خاص للحقيقة والواقع والانسان ، قد افترضته مقدما دون مبرر • أو دليل • وذلك باجترائها للحقيقة اجترأ تجعل منه القاعدة والمبدأ ، وهي تقوم على نزعة من نزعات انكار العقل ورفض دعاواه •

بينما الغاية الأولى للفلسفة ، كما يقول « سدجويك » ، « أن توحد بين كل جوانب الفكر العقلي وتخصصاته ، وأن تؤلف بينها جميعا فسي اتساق واضح • ولا يمكن تحقيق مثل هذه الغاية على يد فلسفة تتخلى نظرتها عن الطائفة الهامة من الاحكام والاستدلالات التي تشكل موضوع علم الاخلاق (٦٩) » •

فالفلسفة موقف من العالم ، موقف من المجتمع والعصر ، وتأخذ في تقديرها كل جوانب الانسان ، ويمكن أن تعد دراسة التجربة ككل ، أو دراسة شطر من التجربة ككل ، وتصبح بذلك كل مشكلة مادة صالحة للفلسفة على شريطة أن تدرس من زاوية شاملة في ضوء سائر التجارب والريجات والمطالب الانسانية ، فطابع العقل الفلسفي ليس في دقة النظر بقدر ما هو في شمول النظرة ووجدة الفكر • والعلوم هي النوافذ التي تتركب الفلسفة من خلالها ، أو هي الجوانب لتلك النفس ، وتصبح معارف العلوم بغير الفلسفة قاصرة مضطربة كالاحاساسات ترد نسي

68 — Pierce, C. S., Values in a Universe of Chance, PP. 140.

69 — Quoted in, Whitehead, Science and the Modern World, P. 142.

الذهن المشوش فيؤلف منها الابله حكاية (٧٠) ، فاذا كان العلم هو الوصف التحليلي للاشياء ، فان الفلسفة هي التفسير التركيبي للكل ، أو هي تفسير جزء من الاجزاء من حيث مكانته من الكل ، وقيمتها بالنسبة اليه .

والفلسفة لا تتخذ من المعرفة العلمية موضوع دراسة الا اذا كانت فلسفة علم ، ولكنها تعدو ذلك اذا كانت نظرة كلية ومذهبا متكاملا .
ولسنا مخيرين بين امرين ، كما يقول « تيلر » Taylor ، بين أن يكون لنا فلسفة أو لا تكون لنا فلسفة (٧١) ، بين أن تكون لنا قيم أو لا تكون ، بل الاختيار الحقيقي هو : هل نصوغ نظرتنا الفلسفية ، أو قيمها ، عن وعي ، وعلى اتفاق على مبدأ مفهوم أم نصوغها دون وعي وبمفهوم المصادفة ؟ فثمة دائما فروض أساسية لا تقبل التحقق المباشر يدين بها الانسان هي التي تكون فلسفته وقيمه ، فهي إذن مبدأ موجه للانسان في موقفه ازاء العالم الذي يحدق به من كل جانب ، ولا مفر من اتخاذ قرار بشأنه سواء من حيث تفسيره أو تغييره ، ولا يجدى الانتظار حتى يأتينا المدد من مبدأ التحقق .

والفلسفة بما تخويه من ميتافيزيقا أو قيم ، اطار معياري تنظم داخله افتراضات واسعة شديدة العموم في حاجة الى تحقق بعيد المدى ، وتتضمن امكان تجاوزها الى غيرها ، وشأنها في قابليتها للتجاوز شأن الفروض العلمية التي تتطلب تحققا مباشرا قصير المدى ، وانفرد بين الفروض الفلسفية والعلمية هو فرق في شمول وكنية الموضوع في الفلسفة ، وتخصصه وجزئيته في العلم .

٧٠ — ويل ديورانت ، مباهج الفلسفة ، جزء اول ، ترجمة د. الاهواى ، ص ٢٥.

٧١ — جون لويس ، مدخل الى الفلسفة ، ترجمة انور عبد الملك ، ص ١٠.

وإذا كانت الفلسفة متقدمة مع العلم في عملية التجريد والتعميم ،
وان كانت تنصب على معرفة سابقة تقييم عليها نظرتها العامة ،
فهي تختلف عنه في البحث عن معنى وقيمة هذه المعرفة . ولا يعنى
هذا أن يفرق بين الفلسفة والعلم على أساس أن الأولى معنية بالتقييم
بينما الثانية لا شأن له بها ، فثمة قيم يقوم عليها بناء العلم
نفسه ، ولكن يبقى للفلسفة أن تكون عملية تقويم نقدية على
مستوى أعمق وأبعد من مستوى التقويم في العلوم الجزئية ، لأنها
نظرة كلية ومنهج للحياة . ولا يمكن لمثل تلك النظرة وذلك المنهج
أن ينتظر حتى تقدم له العلوم ثمراتها التي نصبت وفروضها التي
تحققت ، ولا ريب أن ذلك أمر جوهري في صوغ النظرة الفلسفية ،
الا أنها تباهر الى تنسيق المعرفة المتاحة والى وضع فروض واسعة
تحاول أن تسد بها الثغرات التي لم يملأها العلم بعد ، لا لتقوم
بديلا للعلم ، ولكن ارضاء للمطالب الروحية والمادية للانسان
الذى سيظل دوما في حاجة الى اطار عام يضم فيه ما بلغه
من تقدم ، ويهيئ له من خلاله أن يشارك في التقدم ، وهكذا
لا تستطيع الفلسفة أن تنزع عن نفسها الحق في الحديث عما ينبغي
أن يكون والتطلع اليه لتظل رهينة ما يستطيع العلم التحقق منه
بالمشاهدة الحسية ، خادمة له ، كما يريد لها الوضعيون ، فثمة تبادل
خالق بينهما ، لأن العلم بدون غاسفة تجارب عشوائية متناثرة ،
والفلسفة بغير علم تجرييد عقيم ، ودفاعنا عن الفلسفة انما هو دفاع
عنها بوصفها حارسا للتقييم ومجالا لدراساتها .

وهكذا لا يكون لبدأ التحقق الوضعي ، وهو مبسداً ميتافيزيقى
الطابع ، الاتهمة واخذة هي افكار العلم والفلسفة بجمعاً ، بحرمان
الانسان من البحث عن المعنى ، والسعى الى القيمة ، وتجاوز معطيات
الحس واستشراف المستقبل .

٣ — مكانة القيمة من المذهب الفلسفى

لا تحتل نظرية القيمة مكانة محددة لا تعدوها عند كل مذهب من مذاهب الفلاسفة الذين لا ينكرون القيمة ، فهى تنزوى تارة فى ركن ضئيل من المذهب عندما لا يعرض لها الفيلسوف ، الا بوصفها قيمة خلقية أو جمالية ، أو منطقية ، أو دينية . أو غير ذلك من صنوف القيم ، وقد تقفز تارة أخرى الى قمة مذهبه ، فتعدو طابعه الغالب ، ومبدأه الموجب ، ويكون لها دلالتها المنهجية العامة التى تسوق نظرة الفيلسوف الى مشكلات الفلسفة جميعا ، وتحكم مواقفها ، وحلوله التى يقدمها •

وقد لا يصرح الفيلسوف ، فى الحالة الأخيرة ، بسيادة القيمة لمذهبه ، وعندئذ يتطلب التعرف على موقفه من القيمة تحليلا لمواقفه من سائر مشكلات فلسفته • والى مثل ذلك ما ذهب اليه فيليب وينر فى تحليله لمذاهب كل من تعرضوا للتاريخ الانسانى بغية كشف نظرية القيمة السائدة لديهم ، فكل المذاهب الفكرية فى رأيه غروض مشحونة بالقيمة Value-charged سواء صرحت بذلك أو أنكرته (٣٧) •

غير أن كثيرا من الفلاسفة لم يكتفوا اعلانهم لمكانة القيمة الحقيقية من مذهبهم ، ففلسفة « نيتشه » كلها يمكن أن تعد نظرية فى القيمة ، فهو يتخذ من القيمة مبدأ لمذهبه وغاية والحياة عنده ، بمختلف جوانبها ، عملية متصلة من التقويم •

والبحث عن الحقيقة ، انما يعبر عما يسميه « بإرادة القوة » أكثر ما يعبر عن الوصف المنزه للأشياء ، « وقيمة » الفكرة أكثر دلالة

72 — Wiener, op. cit, PP. 40 — 57.

وأشد أهمية من حقيقتها • ويمكن أن تكون منظورات القيمة التي يحيا بمقتضاها الافراد ضرورية رغم أنها ليست موضوعية • فلعلّ اللاحقيقة un-truth تحمل من القيمة أكثر مما تحمله الحقيقة نفسها في الكثير من المواقف • « فحتى من خلف المنطق وغلبته الظاهرة ، تقف أحكام القيمة^(٧٣) » وهو يرفض المعرفة الموضوعية إلا أن تكون وسيلة لغاية تحول ممتلكات الانسان الى أفعال •

وبحذر نيتشه ، بل ويسخر أيضا ، مما يمكن أن تفضي اليه النزعات العقلية • أو العقليات العلمية من امتناع عن القبول أو الرفض • والتوقف عن اصدار الاحكام عما يكون أفضل أو أسوأ ، فهذا من شأنه أن يوهن في البشر قدراتهم النقدية والتقويمية التي يحتاجونها أساسا للحياة^(٧٤) •

كذلك كانت فلسفة « ريكترت » فلسفة معيارية ينحصر فيها تصور الوقائع facts الى تصور القيمة ، والنقيم عنده لا توجد بوصفها شيئا ماديا بل توجد بتصديقنا عايتها واقرارنا بصحتها ، ونحن في هذا مقودون بالمعنى ، ملزمون بما ينبغي أن يكون^(٧٥) •

وكذلك الحال في النزعة الانسانية عند شيللر الذي يوحد بين الواقع reality والقيم : كما يوحد بين الحقائق truths والقيم ، في قوله بأن الحقائق قيم منطقية^(٧٦) • ومن العبث لديه البحث عن أي ضرب من ضروب الوجود يمكن أن يكون متحررا تماما من النغويم : فهذا هو ما يدلنا عليه التاريخ^(٧٧) •

73 — Quoted in Magill, op. cit, P. 697.

74 — Ibid, P. 699.

75 — Rines Dictionary of Philosophy, art. Rickert.

76 — Schiller, Studis ein Humanism, P. 7

77 — Schiller, art. Value, in Encyclopaedia of Religion and Ethics.

N. Hartmann (+ ١٩٥٠) فالقيم عنده اطارات

التجربة الانسانية للأشياء من حيث هي طيبة ، أو سيئة ، وقد أقام بذلك الأخلاق — أو الأكسيولوجيا بوجه عام — في نطاق مبحث الانطولوجيا مخالفا للاتجاه التقليدي للفلسفة ؛ لأن كل شيء عنده خاضع للتقويم^(٧٨) ، كما أن القيم هي التي تحدد وتعين الوجود ولكن على نحو غير مباشر^(٧٩) .

أما « ماكنتزي » (+ ١٩٣٥) فيعد القيمة مبدأ مفسراً interpretative principle^(٨٠) بعد انهيار تصور الجوهر أو الماهية essence القديم في الفلسفة تحت تأثير العلم الحديث ، بل انه يعمد الى تصنيف الفلاسفة ومذاهبهم على أساس موقفهم من القيمة^(٨١) . ويعقد الأهل في حل مشكلات الفاسفة على ما يقدمه من مذهب مثالي يكون الفهم الواضح لما تعنيه القيمة^(٨٢) ، بعد أن أثر تصور القيمة على غيره من تصورات . وقد ناقش ماكنتزي تفصيلا المبررات التي دعت به الى ايثار تصور القيمة على الخير أو الخيرية ، فمنها انطواء تصور الخير على درجة كبيرة من الابهام ، لأن ما يفهم منه في الغالب فعل الخير والاحسان الذي يعني الارادة أو الرغبة الموجهة لما هو خير (بالمعنى الخلقى الضيق) ، كما أن الخير يقودنا الى نظريات لم ينقضى حولها النزاع والجدل ، وهذا ما تتفرق فيه القيمة عن تصور الخير الذي قد لا يسمح بأن تدلف

78 — Quoted in Magill, op. cit., P. 870.

79 — Lewis W. Beck, art. Hartmann, in *Encyclopedia of Morals*, edited by Fern.

80 — Mackenzie, op. cit., P. 21.

81 — Ibid. P. 75.

82 — Ibid. P. 57.

الى رحابه قيم الحق والجمال ، كما أن القيمة تيسر لنا الاقرار بالتدرج ، بينما يوحى الخير بشيء مطلق لا يقبل المناقشة ، فمن المتعذر في تطبيقه على الأشياء والأشخاص ، وهم باقسين متناهين ، تسوين نسبة الخير . تلك السمة المطلقة ، اليهم ، بينما يمتن أن منسب الى كافة الاشياء والاشخاص بعض درجات القيمة أو الاستحقاق ، فالقيمة لا توحى بما هو مطلق ، بل تسلم بقيمة أكثر أو أقل في الدرجة ، كما ليست هناك أية مشقة أو حرج في التحدث عن قيمة موجبة وقيمة سالبة . ويقول ماكنتزى أن ضيق تصور الخير قد أدى بنيته الى التصريح بأن هناك من السمو ما يجاور الخير والشر (٨٣) ، مثلما أدى غموض ما هو « خلقى » به وبغيره الى وصف أنفسهم بأنهم « لا أخلاقيون » بمعنى أنهم لا يعترفون بأى مثل خلقية . وليس في وسع نيته وغيره القول بأنهم يبحثون عما وراء القيمة ، أو انقول بأنهم يجاوزونها مثلما يجاوزون الخير ، وكل ما يسعهم توله هو أن تصوراتنا للقيمة تتطلب مراجعة ، فالقيمة تتغير بتغير الظروف ولكن الخير مطلق لا يتحول .

وينتهى ماكنتزى الى أن القيمة تعبير فيه من السيولة والمرونة ما يجعله قابلاً للتعديل والتحويل أكثر من تصور الخير ، في عالم يعرض له التغير وتتعدد فيه العلاقات (٨٤) .

والمذهب الفلسفى عند « ايريان » نسق من القيم ظالماً كانت كل قضية تقا من الواقع تقويماً بصورة أو بأخرى . كما أن الجواب عن مسائل القيمة هو مفتاح التفسير الفلسفى للواقع بأسره (٨٥) .

(*) لنيتشه مؤلف بعنوان « ما وراء الخير والشر »

Beyond Good and Evil

Ibid, PP. 91 — 5.

84 — Urban. art. Value in Encyclopaedia Britannica, 1957,

وتردد فلاسفة آخرون في الاعتراف « بالقيمة » طابعا صريحا لمذاهبهم وان كانت تقوم بالفعل بدور المحرك الأول لفلسفتهم . فسارتر ، رغم ضآلة ما يخصصه في مؤلفاته لمناقشة مشكلة القيمة ، أو الأخلاق بصفة خاصة ، إلا أن وجوديته كلها أخلاقية الطابع بالمعنى الواسع ^(٨٤) ، فهو يقول أن غاية الوجودية هي إقامة ملكوت انساني يكون نسقا من القيم ، المتميزة عن العالم المنادي . وليس نسقا من الخواص المشكلة للمنضدة أو الحجر ^(٨٥) الحياة عنده هي المعنى الذي يختاره الانسان لها .

كذلك ديوى ، في محاولته إعادة بناء الفلسفة بحيث يجعل منها فلسفة عملية تتوحد مع الأخلاق وتتطابق مع نظرية القيمة ، ليعيد بناء الأخلاق ونظرية المعرفة على أساس من نزعة تجريبية طبيعية : فكل أحكام القيمة والأخلاق لابد أن توضع على قاعدة من العلم ، ومن ثم يمكن إخضاعها للتحقق التجريبي بحيث يمكن أن نرى ما تؤدي إليه من نتائج ، وأن نثبت من حل المشكلة التي تنيرها أو تعرض لها ^(٨٦) . والقيمة عنده لا توجد منعزلة مستقلة : بل هي وسيلة وأداة لتنظيم جديد للوجود ، وإعادة تشكيل له تحقق به غايات منشودة ^(٨٧) . والعلاقة بين الأشياء من جهة أنها موضوع للمعرفة ، وبينها من جهة أنها قيمة ، هي العلاقة بين « الفعلى أو الواقعى » actual ، وبين « الممكن » possible : فالأول يقوم على أحوال معينة ، والثاني يدل على غايات أو نتائج لم توجد

٨٥ — Frankena, op. cit., P. 434.

٨٦ — Sartre, *Existentialism and Humanism*, English trans. by Miret P. 45.

٨٧ — Frankena, op. cit., P. 377

بعد ، فالممكن بالنسبة الى موقف فعلى معين هو مثل أعلى لذلك الموقف .
ومن وجهة نظر التعريف الاجرائى operational — أى التفكير فى
صيغة من الفعل — يعد الممكن والمثالى فكرتين متكافئتين^(٨٩) . والعلاقة
بين الواقعى والمثالى ضرورة يملئها الفعل الذى لا بد له من أن ينظم
بذكاء ، والذكاء يرتبط عند ديوى بالتقويم ، فهو يقتزن بالحكم أى
باختيار وسائل وترتيبها لتحقيق نتائج ، وباختيار ما نتخذه غايات
لنسا ، والانسان ليس ذكيا لأنه يملك العقل الذى يدرك به الحقائق
الأولى البيئة بذاتها ، والمبادئ الثابتة التى تستنبط منها أحكامه
بل لقدرته على تقدير الممكنات وتقويمها فى موقف معين ، وسلوكه وفقا
لهذا التقدير والتقويم^(٩٠) .

ويمكن أن تضم الى الأمثلة السابقة ما حاوله « وادينجتون »
Waddington فى اثبات أن الانسان حيوان خلقى ، ولكن على
أساس من نظرة محدثة معدلة لآراء سبنسر^(٩١) .

وقد لا يأتى تصور القيمة صريحا على الدوام فى مذهب كل
فيلسوف حديث ، كما لا يستقر فى مكان متعارف عليه عند كل مذهب ،
بل قد يستبدل به تصورات أخرى ، لذلك تتباين مواضعه فى مختلف
المذاهب ، وفى الأمثلة الأخيرة تجلى تصور القيمة سائدا منتشرا فى
سائر المذهب عند من يوليه الأهمية العظمى ، فيجعله محور فلسفته
وطابعها ، ولكنه عند من يفردون له مجالا محدودا يزاول فيه نفوذه
وسلطانه ، فليس بينهم اجماع على هذا المجال ، فمنهم من يكتفى به
تصورا للخير أو المصواب فى الأخلاق ، والى هؤلاء يرد معظم ما قيل

٨٩ — المرجع السابق ، ص ٣٢٧

٩٠ — المرجع السابق ، ص ٢٤٠

91 — Waddington, The Ethical Animal, passim

في انقيمة ، ومنهم من يفسى على الحق أعظم قيمة ويرد البسه
سائر القيم ، لتصبح الأخلاق منطق السلوك وليس المنطق هو أخلاق
الفكر كما كان يقول ريكورت^(٩٢) . لأنه يدرس شروط تناسق السلوك
مع المثل الأعلى ، كما يدرس علم المنطق تناسق الفكر مع مستوياته^(٩٣) .
ومنهم من يضع الجمال تتويجا للقيم كافة مثل بولدوين ، وماكنزى ،
ومور^(٩٤) الذي يتبدى الخير المثالي عنده في حال من الوعي تقتزن
فيها بهجة التأمل الجمالي بمسرة الاعجاب بالخصال الكريمة في الغير^(٩٥) .
كما جعل هربارت Harbart (+ ١٨٤١) الأخلاق فرعاً من علم
الجمال الذي كان من أول رواده ومؤسسيه^(٩٦) .

ومنهم من جعل الدين أو القداسة كمال القيم وقمتها الشامخة ،
فمجال القيم عند ريتشل هو الدين ، كما أن الدين عند « هوندينج »
Hoffding (+ ١٩٣١) هو حيانة القيم^(٩٧) .

وقد حمل « كير كجارد » حملته الشعواء على مدرج الجمال ثم على
مدرج الأخلاق ونقدهما لحساب المدرج الثالث الأخير من مدارج السلوك ،
وهو مدرج الدين^(٩٨) .

٩٢ — روييه ، المرجع المذكور . ص ٧٤٠

٩٣ — د. توفيق الطويل . المرجع المذكور . ص ٢٠٧

٩٤ — د. توفيق الطويل . الفلسفة الخلقية ، ص ٢٢٥

95 — Quoted in Magill, op. cit., P. 755.

٩٦ — د. توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية . ص ١٦٥ — ١٦٦

97 — Lalend, op. cit., P. 3.

٩٨ — د. عبد الرحمن بدوي . هل يمكن قيام أخلاق وجودية ؟ ص ص

٤ - مسائل القيمة ومباحثها

- أ - القيمة والالزام
ب - اقيمة والتقويم
ج - القيمة وأحكام القيمة
د - طبيعة القيمة
هـ - أنماط القيم

تمهيد :

رأينا أن الاتفاق لا ينعقد بين كل من عرّض للقيمة من الفلاسفة على تحديد مكانة معينة لها من المذهب الفلسفى ، فمنهم من يبدأ بها مدخلا ، ومنهم من يجعلها محورا تدور من حوله تفصيلات مذهبه ، ومنهم من يخصص لها ركنا منزويا ، ومنهم من يزوج بها داخل موضوع آخر يطويها مع غيرها من تصورات • كما عرفنا أن الفلاسفة يتفاوتون فى درجة التصريح بموقفهم من القيمة أو اضماره ، بحيث ييسر تحليل موقفهم أحيانا ويتعذر أحيانا أخرى • ويبدو أن السبب فى ذلك انما يرجع انى تصور القيمة نفسه من حيث هى مشكلة لم تقرر بعد قواعد تعريفها • وقياسها ، والتمييز بين اتجاهاتها ومدارسها عنى غير ما نجد عليه مباحث الانطولوجيا والابستمولوجيا • التى صقلت تصوراتها وقواعدها قرون ضويلة من الحوار الفكرى الخصب •

وللقيم طابعها الاشكالى البارز ، فهى ذات دلالات مختلفة تتعدد بقدر ما تتعدد المجالات التى تطلق عليها ، فرغم أنها نظرية حديثة فى الفلسفة ، إلا أنها مفهوم له ما صدقاته الهائلة التى تنتشر فى اللغة المعتادة ، واللاهوت ، والاقتصاد ، وعلم النفس والاجتماع ، فضلا عن العلوم المعيارية المعروفة : المنطق والأخلاق والجمال • وكثيرا ما يحيط الغموض بمصطلح القيمة فى مختلف استعمالاته ، وكذلك عندما

يستبدل به مصطلحات أخرى (٩٩) • فهو نادرا ما يضطلع بتبعته وحده ، بل يتقرن بتصورات وعبارات أخرى وثيقة الصلة به • تكون بمثابة 'العلامات الكاشفة عن وجود القيمة والدالة عليها ، مثل « الينبغية » او الالتزام *oughtness or obligation* ، والتقويم ، وأحكام القيمة • ولا يتفق الباحثون جميعا على مزج القيمة بتلك التصورات السابقة •

(١) القيمة و « الينبغية » أو الالتزام :

يفرق « فرانكن » تفرقة قاطعة بين القيمة وبين الالتزام ، وهو الينبغية في مجال الأخلاق ، وهو يصنف مجال الأخلاق الى غنيتين : الأولى أحكام القيمة ، وهي الأحكام بصدد الخير أو الشر ، والرغبة في موضوعات معينة أو الرغبة عنها ، وهي تدخل في باب نظرية القيمة أو الأكسيولوجيا • والثانية أحكام الالتزام • وهي التي تكون بصدد الصواب أو الخطأ ، والحكمة أو الخرق في أفعال معينة • وهي تقع تحت نظريات الالتزام أو ما يسمى « بالديونتولوجيا » *Deontology* أى نظرية الواجب (١٠٠) ويقول فرانكن ان الاخلاق ضمت حتى القرن التاسع عشر وأوائل العشرين لا تفرق بين نظرية القيمة ونظرية الالتزام • ولكن نظرية القيمة استطاعت أن تتفصل أخيرا وخاصة عند لوتسه وريتشل وماينونج واهرنفلس وأيربان وبري • وثمة سؤالين رئيسيين توجههما نظرية القيمة في رأيه : يتعلق الأول منهما بمكانة الخيرية — أى القيمة — هل هي ذاتية أم موضوعية ، نسبية أم مطلقة • بينما يتعلق السؤال الثانى بتعريف الخير والخير الأسمى • أما في نظرية

99 — Mackenzie, op. cit., P. 91.

(*) اتخذها بننام عنوانا لأحد مؤلفاته وقد سجد به بلم الواجب نميزا
نه عن الخير وقد نشر عام ١٨٣٤

الالزام فيحل الصواب أو الخطأ مكان الخير أو الشر في السؤاين السابقين (١٠٠) .

والى مثل ذلك ذهب وسترمارك فى قوله بأن التصورين المتعارضين اللذين يتنازعان السيادة فى بحوث الأخلاق هما « ما ينبغى أن يكون » أو الواجب (ويعنى بهما نظرية الالزام) ، والثانى هو « الحيرة » (ويعنى به نظرية القيمة ، ويرى أن كانط نم يفصل بينهما لأن الخير عنده هو ما ينبغى أن يفعل ، بينما يفصل غيره بينهما (١٠١) .

والمواقع أن كانط لم يكن وحده ، كما يزعم وسترمارك ، فى رفض الفصل بين القيمة والالزام ، ويبدو أن هذا الفصل لم يكن له وجود الا بمقتضى الأسبقية الزمنية لبحث الالزام قبل القيمة ، فتصور القيمة يتسع بحيث يستغرق معه كل صور الالزام انخلقى الذى يمكن أن نعهده حالة خاصة من أحوال القيمة ، فمور مثلاً يجعل من القيمة والينبغية تعبيرين مترادفين يعينان الشئ نفسه (١٠٢) ، كما نجد عند ماكنزى هذا المعنى نفسه ، فهو رغم اتخاذه لتصور القيمة مبدأ تفسيرياً يشمل المذهب الفلسفى كله ، الا أنه يصل بين تصور القيمة : من حيث هى كذلك ، وبين ما ينبغى أن يكون وبين الخير ، غير أنه أثر استخدام القيمة تصوراً محورياً لمذهب المثالى (١٠٣) ، كما قدمنا . وعلاقة القيمة بالواجب (ما ينبغى أن يكون أو الالزام) عند نيكولاى هارتمان لا تختلف عن علاقة الغاية بالارادة ، فالواجب لا ينفصل فى وجودنا عن النزوع الى القيمة (١٠٤) ويعتقد هارتمان أن

100 — Runes: Dictionary of Philosophy, art. Ethics.

101 — Westermarck, op cit., P. 119.

١٠٢ — روييه . المرجع المذكور ، ص ٧٢

103 — Mackenzie, op. cit., PP. 96 — 8.

١٠٤ — د. عادل العوا ، القيمة الاخلاقية ، ص ٢٠٠

ضروب القيم والالزام لها وجودها المستقل في نطاق الماهية بمعناها
الفنومولوجي ، ولكنها تهى للبشر أسس الاخلاق (١٥) . وهو يميز بين
ثلاث مستويات من الينبغية : الأول هو الينبغية المثالية وهي الشرط
أو الحالة الصورية لاية قيمة ، فالقول بأن «س قيمة» تعنى
أن «س ينبغى أن تكون» . فالينبغية هنا هي العلة الدورية للقيمة بينما
القيمة هي العلة المادية للينبغية . والمستوى الثانى هو الينبغية
الوضعية أو الايجابية positive التى هي خاصة علاقية لقيمة ينبغى
أن تكون مثاليا ولكنها ليست متحققة في الوجود . وليس ثمة ينبغية وضعية
لا تكون ينبغية مثالية على حين أن هناك قيما لا تؤسس على الينبغية
الوضعية بينما هي موضوعات للتأمل الأكسيولوجى وليست للسعى
العملى . أما المستوى الثالث وهو الينبغية الفعلية (todo) فلها أساس
مختلف ، فعندما يصبح تحقيق الينبغية الوضعية هدفا للسعى لى فاعل
نشط حر ، فانها تتطلب منه ينبغية فعلية . وهذه بدورها تعتمد على
الينبغية الوضعية عند الشخص وعلى قدراته وموقفه الواقعى (١٦) .
ويتبين مما سبق أن الفصل بين القيمة وبين الينبغية أو الالزام ،
في صورتها الخلقية : انما هو فصل متعسف ، فيه من التحذلق أكثر مما
فيه من الصدق ، فهي جميعا دوائر متداخلة لا تتخارج معانيها ، وقد
رفض الكثير أن تختص القيمة بالخير وينفرد الالزام بالصواب ، بحيث
لا يتصل الواحد بالآخر . فالاثنان معا ينتميان الى مجال مشترك هو
التقويم الذى ينطبق على الغساية التى تنتخب . وعلى الوسيلة التى
تحقق هذه الغاية : ويبدو أن الخير أو الشر انما يتعلقان بالغاية بينما
يتعلق الصواب والخطأ بانوسيلة (١٧) .

105 — Qoted in Magill, op. cit., P. 870.

106 — Quoted in Encyclopedia of Morals, art. Hartmann..

١٠٧ — راندال وبوخز - مدخل الى الفلسفة : ص ٢٧٨
وكذلك ذهب شيللر في مقاله عن القيمة في موسوعة الدين والاخلاق .

(ب) القيمة والتقويم :

أما التقويم فيميز ما كنزى بينه وبين القيمة ، قائلا بأن التقويم ليس دائما هو القيمة ، أو بلغة سدجويك : ما هو مرغوب فيه desired ليس دائما هو ما يمكن أن يرغب فيه desirable وعندما تحدث نيتته عن تحول وقلب التقويم transvaluation لم يكن يقصد قط — فى نظرية ماكنزى — تحولا فى القيم ذاتها ، بل تبديلا لتقويماتنا السائدة (١٠٨) .

غير أن وراء هذه التفرقة تحتجب ذكره مثالية معينة من القيمة تؤمن بثبات القيم وموضوعيتها واستقلالها عن أى أثر من آثار عملية التقويم التى بواسطتها تنسب قيمة الى شىء أو تقدر قيمته ، وتقضى هذه التفرقة بالبعض الى المغالاة فى وضع السدود والحدود بين هذه وتلك ، ويشبه ذلك الى حد ما ، ما ذهب اليه اميل برييه فى أن الناس جميعا يتفقون حول قيمة بعينها ، ولكنهم يختلفون حول انطباقها على هذا الشىء أو ذاك (١٠٩) .

بيد أن هذه التفرقة بين مسائل القيمة ووسائل التقويم انما هى تفرقة مدرسية لا يقرها الواقع ، فلا ريب أن القيم ، حتى على زعم موضوعيتها وثباتها ، لا تقف فى فراغ ، ولابد أن يكون ثمة من يكتشفها ، ويدركها ، وينشدها ، فيما يكتنفه من عالم حافل بالبشر والاشياء ، والصفات والصلات . وعملية التقويم هى الفعل أو الاتجاه الذى يتم به نسبة القيمة الى كل ذلك ، وخلعها عليه ، أو اكتشافها فيه ، وغقا نفهم كل منا للقيمة : وتعريفنا لها .

108 — Mackenzie, op cit., P. 101.

١٠٩ — ريمون روييه ، فلسفة القيم ، ص ١٦ .

(ج) القيمة وأحكام القيمة :

وقياسا على ذلك تكون النظرة الى علامة القيمة بالتفرقة المشهورة بين أحكام القيمة وأحكام الواقع ، فبحسب نظرة الباحث للقيمة ، وفهمه لها تكون نظراته لهذه التفرقة . فالبعض لا يعترف بحكم للقيمة على الإطلاق لعدم توفر شروط الحكم فيه ، بينما هو عند البعض الآخر الأصل الذى تتفرع عنه كل الأحكام الأخرى . ويتوسط جمهرة الباحثين هذين الموقفين ، فيسلمون لأحكام القيمة بنطاق نفوذ يتميز به عن غيره . ويصدر كل من تلك المواقف عن تصور كل فريق للقيمة من حيث طبيعتها وأنماطها .

(د) طبيعة القيمة :

وتعريف القيمة بحيث يشمل كل صورها أمر بالغ المشقة : وتتباين الإجابات المباشرة عن السؤال عما هى طبيعة القيمة أو ما هو تعريفها . يتباين الاتجاهات والنزعات التى تعالج مشكلة القيمة . فهناك من ينكر امكان تعريفها وتحليلها الى أبسط منها ، الا أن أغلب الباحثين متفقون على امكان تعريفها وتحديد طبيعتها .

أما المسألة التى تحتل المكانة الأولى من الأهمية من بين مسائل طبيعة القيمة فهى ما جرت العادة عليه فى التمييز بين القيم من حيث هى وسيلة مفضية الى غاية ، ومن حيث هى غاية تتشدد لذاتها . فالأولى قيم خارجية أو وسيلة *instrumental* تختلف باختلاف حاجات الناس ومطالبهم ، بينما الثانية باطنية ذاتية تستقل بنفسها عن مثل تلك الاختلاف ، فقيمتها فى ذاتها ، وتسمى القيم من هذا النوع الأخير بالقيم أو المثل العليا ، وهى وحدها ، فى رأى البعض ، موضع بحث

الفيلسوف (١١٠) • ولكنها ليست كذلك عند سائر الباحثين ، على نحو ما سيرد ذكره تفصيلا في تصنيف نزعات واتجاهات من عرضوا لنظرية القيمة ، فمنهم الذين يضعون الوسيلة على قدم المساواة مع الغاية عند التقويم ، فكل من الوسيلة والغاية يتبادل مركزه ومكانه مع الآخر • وليس ثمة غاية مطلقة لا تكون وسيلة لغيرها ، كما أن من الممكن أن تعد الوسيلة غاية في مرحلة من المراحل • فالحياة تغدو عبئا ثقيلًا على الاحتمال إذا لم تكن الوسائل غايات في آن واحد ، وإذا لم تكن لها قيمتها الخاصة ، أو إذا ظلت الوسيلة دائما كالدواء المر المذاق لا قيمة له في ذاته الا أن يلتبس وسيلة للشفاء •

والمسألة الثانية هي طبيعة القيمة من حيث هي ذاتية أو موضوعية أي هي صفات عينية للأشياء لها وجودها المستقل عن العقل الذي يدركها ، أم هي من وضع العقل واختراعه (١١١) •

وتتخذ هذه المسألة أحيانا صورة التعارض بين القيمة والواقعة fact ، أو القيمة والوجود existence إذا ما كانت القيمة تعنى عند البعض وجدانا أو اتجاها ازاء دافع مستقل عن الانسان ، وتستقطب العلاقة بينهما الى ذات وموضوع • وهناك من يرفض هذا الاستقطاب لأن القيمة عنده ليست اما ذاتية أو موضوعية ، بل هي دائما قيمة علاقة ، أو قيمة حال (١١٢) •

وتتفرع عن الموقف من ذاتية القيم وموضوعيتها مسألة ثالثة تتعلق بنسبية القيم أو إطلاقها ، وهي ليست امتدادا مباشرا للقول

١١٠ — وولف • فلسفة المحدثين والمعاصرين ، ترجمة د • أبو العلا

نفيقي ، ص ٢٦

كذلك د • توفيق الطويل في أسس الفلسفة ، ص ٣٠٤

١١١ — د • توفيق الطويل ، أسس الفلسفة ، ص ٣٠٤

١١٢ — راندال ويوخر — مدخل الفلسفة ، ص ١٦٨

بإذائية أو الموضوعية ، فليس كل من أقر بموضوعية القيم يسلم أيضا بطلاقها . وليس كل من يقول بذاتيتها مقراً بنسبيتها . متى انطوت الذاتية في نظرة على فصال مشترك بين البشر يتكافأ نصيبهم منها بصورة مطلقة .

(هـ) أنماط القيم :

حظى ثلاث القيم التقلدى ، الحق والخير والجمال . بتقدير كل من عرض لمشكلة القيمة . بل أن له تاريخه العريق الذى يكاد يستقل عن مسائل الأكسيولوجيا فى وضعها الراهن وتاريخها الحديث ، بعد أن أصبحت مبحثاً من مباحث الفلسفة المحدثه فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين . ولكن رغم ما يكنه باحثو نظرية القيمة من تقدير لهذا الماثوث الراسخ على مر الزمان ، عانهم لا يعفون أنفسهم من مواجهة السؤال عن وحدة القيم أو تعددها ، ومحاولة الاجابة عليه . فمنهم من يكتفى بالقيمة مفهوما عاما له ما صدقاته المنتشرة على مدى فاعليات الانسان ، فكرا وسلوكا ، وبالتالي يمكن توحيدها . كما يوجد بعضهم بين الحق والخير ، أو بين الحق والجمال ، أو بين الجمال والخير . كما يوحد البعض الآخر بين القيم الثلاثة بحيث تكون الغلبة لواحد منها على سائرهما . ويقابل هؤلاء ، من يرون فى القيم تعدداً أحيالا وتنوعا الى غير حد ، بقدر تعدد وتنوع مجالات النشاط الانسانى .

ويتوسط هذين الفريقين المتعارضين من يسمحون بعدد محدود من القيم ، فهناك من يضيف القيمة الدينية قيمة رابعة^(١٣) . ومنهم من يضيف الى الحق والخير والجمال نوعين آخرين من القيم هما القيم السيكلوجية والقيم التاريخية ويقصد بها القيم الاجتماعية^(١٤) .

١١٣ — د. توفيق الطويل ، اسس الفلسفة ، الموضح المذكور .

114 — Urban, in *Encyclopaedia Britannica*, art. Value.

ومنهم من يصرح بست هي عند شيلر : القيم المتعلقة باللذة hedonic والقيم الجمالية والنفسية والخلقية والدينية والمنطقية^(١١٥) . وكذلك الأمر عند بولدوين مع استبدال القيم الاقتصادية والاجتماعية بالقيم الدينية والمنطقية^(١١٦) .

ومنهم من يميز بين عدد معين من مستويات القيم ، فهناك المستوى الأدنى وهو اللاعضوى ، ومستوى القيم الحيوية ، والروحية ، والدينية : كما هو الحال عند ماكس شلر Scheler^(١١٧) .

ويتردد فريق من الباحثين بين أقرار وحدة القيم وانكارها فلاند يسمح بنوع من التوحد أو المطابقة الضميمة بين القيم ، تتجلى فيما يسميه بالموازاة الصورية e parallelisme formale التي تكاد تكون قائمة بين المسائل الخاصة بالقيم الجمالية والمنطقية والخلقية ، فالعلوم المقابلة لهذه القيم الثلاثة تمضى جميعا إلى تعريف وتحديد تصور يقابل بين ضدين بحيث يتناسب الضدان في كل علم من العلوم المعيارية الثلاثة : المنطق والأخلاق والجمال ، مع الضدين في العلمين الآخرين ، فمن العقول السليم والسقيم : ومن الأخلاق السامى والدنىء ، ومن النفوس الفسادة والعليلة . كما أن أدليل العقلى يناظره الضمير الخلقى والذوق الجمالى . وبغض الناس للحقيقة يقابله بغض النظام وبغض الجمال . والشك المنطقى يكرر نفسه في شك الخلقى ، بل أن المشاعر الدينية أيضا لا تتخلف فيها هذه الموازنة^(١١٨) .

115 — Encyclopaedia of Religion and Ethics, art. Value.

116 — Baldwin Dictionary of Philosophy and Psychology, art. worth.

١١٧ — د. عادل العوا ، المرجع المذكور ، ص ١٨٢ — ١٨٣

118 — Lalande, op cit., PP. 12 — 13.

ورغم هذا لا يقبل لالاند أن يرد مشاعر أحكام القيمة إلى الوحدة ، فللمجتمعات شأنها شأن الفرد ، وهو خليتها ، حياة مادية لها قيمها الانانية ، كما أن لها حياتها الروحية بما لها من القيم المنطقية والجمالية والخلقية المتوازية فيما بينها ، والمتجهة نحو وحدة العقول بوصفها غايتها القصوى ، ولكنها نائية إلى غير نهاية^(١١٩) .

فهذه كلها أمثلة على مدى تفاوت الاستجابة من مسألة وحدة القيم أو تعددها في موقف الفيلسوف من أنماط القيم .
ومتى أضيف موقف الباحث من أنماط القيم إلى موقفه من طبيعتها ، من حيث تعريفها ، ومن حيث هي وسيلة أو غاية ، ذاتية أو موضوعية ، نسبية أو مطلقة ، فإنه يُولف نظرة منسجمة تمكننا من وضع الباحث ضمن فريق أو فئة معينة من تصنيفنا لنظريات القيمة أو مواقفها .



الفصل الثاني

مواقف القيمة

- ١ - تصنيف مواقف القيمة
- ٢ - المواقف الطبيعية
- ٣ - المواقف المثالية
- ٤ - المواقف البراجماتية
- ٥ - المواقف الوجودية •

الفصل الثانى

« مواقف القيمة »

١. — تصنيف مواقف القيمة :

ليس هناك تصنيف موحد لمواقف الباحثين المتعددة من نظرية القيمة ، ولكن تتباين التصنيفات بتباين المحتوى النوعى للقيمة ، فهناك تصنيف لمواقف المفكرين من قيمة الحق ، يختلف عن تصنيف مواقفهم من قيمة الخير ، كما يختلف عن مواقفهم من قيمة الجمال وغيرها من القيم النوعية الأخرى . بل ان كلمة الباحثين لا تجمع — حتى فى نطاق كل قيمة على حدة — على تصنيف بعينه . ويمكن أن نرد هذا الاختلاف ، فى جانب منه ، الى حداثة الاعتراف بنظرية القيمة مشكلة للفلسفة ، كما يمكن رده ، من جانب آخر ، الى تجدد الفكر الانسانى المتصل ، واستحداث مواقف جديدة تنمرد على أسار التصنيفات الماضية .

ويظهرنا تصنيف مواقف القيمة واتجاهاتها عند كل من حاول ذلك من الباحثين ، على نظريته الخاصة من تصور القيمة ، وموقفها من مكانتها فى مذهبهم . فمنهم من جعلها امتدادا لموقفه من الوجود والمعرفة . وهذا هو الاتجاه الغالب عند معظم من عرض لمشكلة القيمة ، ومنهم من جعلها بداية لفلسفته ومفتاحا لفهمها ، مثل نيتشه وشيللر ، ولعل هذا من أسباب اختلاف النظرة الى تصنيف اتجاهات القيمة .

وقد سبق القول بأنه متى أضيف موقف الباحث من أنماط القيم ، وحدتها أو تعددها ، الى موقفه من طبيعتها ، من حيث تعريفها ، ومن حيث هى وسيلة أو غاية ، ذاتية أو موضوعية ،

نسبية أو مطلقة ، فانه يؤلف نظرة منسجمة تضعه ضمن فريق أو فئة معينة من نظريات القيمة أو اتجاهاتها ، غير أن الأمر ليس يسيرا هينا • فليس من اللازم لن يقول بأنها غاية تنشد لذاتها أن يسلم بموضوعيتها واطلاقها ووحدها • فقد تعدها طائفة من الفلاسفة غاية في ذاتها ، ولكن على أن يكون لكل ذات فردية غاياتها المطلقة الخاصة التي تتعدد بتعدد الأفراد والذوات • ولا ضرورة لن يقول بأنها وسيلة مفضية لغاية أن يقر بذاتيتها ونسبيتها وتعددها ، في كافة الاحوال والظروف ، فقد يزعم بعضهم انها وسيلة وليست غاية ، ولكنهم قد يرون أن البشر جميعا يتصرفون على ذلك النحو بطريقة لا تختلف فيما بينهم • فهناك اذن في مواقف القيمة ما يمكن أن يسمى بلغة الرياضيات « تباديل وتوافيق »

permutation and selection تجمع بين هذا وذاك ، في صور مذهبية متعددة سنلتمس اجتلاءها في فقرات تالية •

وهذا هو ما يجعلنا نختلف مع «جود» الذي فرق بين نوعين فقط من النظريات وتصرّصنيفه عليهما وهما: النظرة الذاتية الطبيعية ، وتشير فيها أحكام القيمة الى الفاعل نفسه ، فلا تتناول طبيعة الموضوع الذي يحكم عليه ، بل حالة الشخص الذي يقوم بالحكم • ولا تعدو أحكامه أن تكون تبريرا للطلبات والحاجات والمطالب المتعلقة بالشخص أو المرتبطة بالمجتمع الذي ينتمى اليه • والنظرية الثانية هي النظرة الموضوعية المثالية ، وهي التي تثبت لموضوعات أحكام القيمة صفات قائمة بذاتها هي التي تبرر الحكم عليها • والقيم بذلك صفات عينية مستقلة عن مصالح الشخص ، ومودعة في طبائع الموضوعات التي يحكم عليها •

كما نختلف مع «ماكنزي» الذي صنف الفلاسفة جميعا الى واقعيين ومثاليين على أساس نظرة كل منهم الى القيمة • فالواقعيون يفسرون الحياة

لواعية للكائنات الروحية بالمادة والحركة ، ويفسر المثاليون المادة والحركة على أساس الفاعلية الروحية التي تتميز بمساعها نحو القيم ، وهناك أيضا القائلون بالثنائية الذين يجمعون في تفسيرهم للكون بين القيمة وبين الحركة الميكانيكية (١) .

ونختلف كذلك مع « برييه » الذي يفصل بين مرحلتين مرت بها فلسفة القيم ، الأولى : فلسفة ذاتية وهى على نوعين : النظرية النقدية التي ترجع في أصولها الى فلسفة كانط . فالقيمة عندها وليدة ضرورة تفرضها طبيعة الشخص المدرك (أو الذات) على الموضوعات ، والنظرية السيكلوجية ، والقيم لديها لا وجود لها خارج ميولنا وحاجتنا . والمرحلة الثانية عند برييه هي النظرية الموضوعية التي تتعارض مع تلك النظرية الذاتية السابقة (٢) . ويلاحظ ان برييه يضع كانط وأتباعه بين أصحاب النظرية الذاتية الى القيم ، معارضا بذلك جود وماكنزى الذين يضعانه أحد أعمدة النظرية الموضوعية أو المثالية ، كما يختلف جود وماكنزى في تحديد موقف البرجماتية من القيمة ، فيضعهم جود بين فريق أصحاب النظرية الذاتية والطبيعية ، بينما يعدمهم ماكنزى من أنصار نزعة مثالية عملية ولكن بلا أسس ميتا فيزيقية (٣) .

وأغلب الظن أن ضيق التصنيف واختزاله الى موفقين أو ثلاثة بحيث يقصر دون ادراك الفوارق والحدود التي تتميز بين مواقف الباحثين من القيمة عن مواقف غيرهم هي التي تؤدي الى الخلط واللبس ، فيجد المرء نفسه مقسورا على التضحية ببعض القسمات وانخصائص الاصلية عند كل باحث في القيمة على مذهب تصنيف ننائي .

1 -- Mackenzie Ultimate values, P. 75.

٢ — اميل برييه ، اتجاهات الفلسفة المعاصرة ، ترجمة د. محمود تاسم ، بيروت ، دار الكشاف ، ١٩٥٦ ، ص ص ٨٤ — ٨٥

— Mackenzie, Ultimate Values, P. 87.

وقد حاول بعض من عرضوا لمواقف القيمة أن يجتنب كل تصنيف ضيق محدود ، فعمدوا الى عرض نظرية كل باحث الى القيمة ، مكتفيا بتسجيل وجوه التماثل والتباين بين نظرية باحث وآخر ، دون أن يخطر بنسبة وجهات النظر المتعددة الى مذاهب ونظريات معينة .

نإذا كان الفريق الأول من المصنفين مقتررا أشد التقدير ، فان الفريق الثاني مسرف أشد الاسراف ، لأن الفكر الفلسفى ، متى كان ناضجا فانه لا يقف عند مجرد التسجيل والاحصاء ، بل يرقى الى كشف الوحدة فى المتفرق ، والكل فى الاجزاء ، ولكن دون قسر أو ارغام، ولذلك توسط فريقى المقترين والمسرفين فى التصنيف ، فريق آخر من الباحثين لا يضمهم عنوان واحد أو تشملهم نزعة بعينها . ولكنهم متفقون على رفض استقطاب تنوع الفكر الانسانى وراثته الى طرفين متعارضين يتوزعان سائر مواقف المفكرين ، بينما يختلفون على عدد فئات التصنيف ، وعلى تسميتها .

فهناك « فرانكنا » Frankena على سبيل المثال ، يقسم مواقف القيمة الى :

(أ) النظريات الانفعالية الحديثة كما نجدها عند « آير » الذى يعتقد أن القيمة لا تحمل الا معنى انفعاليا أن صح أن يكون ذلك معنى على الاطلاق .

(ب) نظريات الحدسيين واللاطبيين non-natural الذين يرون أن القيمة فى غالب الأحيان خاصة ذاتية باطنية لا يمكن تعريفها ، ومن ثم فهي موضوعية أو مطلقة ، مثل أفلاطون ومور Moore وروس D. Ross . وليرد

Laird ؟ وماينونج Meinong وهارتمان *

(ج) نظريات الأخلاق الميتافيزيقية والطبيعية (ويبدو فى جمعة

لهذه النظريات معا تأثيره بنظرة جورج مور (٤) ، وميل أصحابها عادة الى الاعتقاد بأن القيمة يمكن تعريفها على أسس ميتافيزيقية ، أو طبيعية (كأن تكون بيولوجية أو سيكلوجية مثلا) ، وحكم القيمة لديهم اتجاه معين يتخذه عقل معين أو مجموعة من العقول ازاء الموضوع الموصوف بالقيمة ، وتعد القيمة بالنسبة لبعضهم موضوعية أو مطلقة بمعنى أن لها مكانة وموضعا Locus واحدا من الناس جميعا ، فالخير عند أرسطو هو ما تهدف اليه الأشياء كافة ، بينما تختلف القيمة عند بعضهم من فرد الى فرد أو من جماعة الى أخرى كما هو الحال عند هوبز و وستر مارك وويليام جيمس وبيري (٥) .

ثم عاد فرانكنا فصنف نظريات القيمة — على أساس ما يشير اليه بفلسفة ما وراء الأخلاق meta-ethical theory في أمريكا منذ عام ١٩٣٠ حتى ١٩٦٤ ، الى النزعة الحدسية عند ايربان وليمان ، والى النزعة التجريبية الخلاقية بصورتها الطبيعية عند بيري وباركر ، والبراجماتية عند ديوى Dewey ، وهوك Hook وليويس Lewis والى النظريات اللاعرفانية noncognitvie (وهي التي تنكر القيم موضوعا للمعرفة) عند جورج سنتيانا من الواقعيين النقاد ، وكارناب وارشينباخ وفايجل من الرضعين المنطقيين ، وأخيرا الى النظريات الدينية الباحثة عن أخلاق يهودية مسيحية عند بول تيليش Tillich ونيبور Niebuhr ، ويضم فرانكنا بعض فرق الوجودية الى هذه الطائفة الأخيرة (٦) . ويصرح فرانكنا بأن ما يفرق

4 — cf. Magill, op. cit., P. 759.

5 — Frankena, in Dictionary of philosophy edited by Runes, art. ethis.

6 — Frankena, Philosophy, edited by schlatter,

بين تلك الوجهات من النظر هو اجاباتها عن الأسئلة التي تدور حول معنى أحكام القيمة وتبريرها ، غير أن هذه الاجابات تميل في « عصر العلم » الى اتخاذ صورة نظريات وآراء عن علاقة الأخلاق أو القيم بالعلم ، لذلك نراه يعرضها من ثنايا هذه العلاقة (٢) .

ويشبه ما ذهب اليه فرانكنا من احتفاء بالعلاقة بين التيم والعلم في هذا العصر أثناء عرضه لنظريات القيمة والأخلاق ، يشبه ذلك ما أقامته اليزابث فلاور Flower أساسا لعرض وجوه النزاع الحاضر في نظريات القيمة أو الفلسفة الخلقية بصفة خاصة ، فالمسألة الجوهرية في نظرها هي طبيعة أو مكانة ومركز status الأحكام الخلقية (أو أحكام القيمة بوجه عام) ، هل تصلح موضوعا للمعرفة يسرى عليها ما يسرى على الأحكام العلمية ، أم هي انفعالية وليست موضوعا للمعرفة ؟ وعلى هذا تنقسم الاتجاهات الى نزعة اشكاك ، وفلسفة البوضعيين المنطقيين من ناحية ، والى مختلف النزعات الطبيعية والبراجماتية من ناحية أخرى (٣) .

ثم « ريمون روييه » R. Reyès فيقدم تصنيفا أكثر مرونة وأفسح صدرا ، بحيث يكاد يستوعب أكثر نظريات القيمة ، ويبدأ أولا بالنظريات الطبيعية التي ترى في كل نشاط انساني حادثا طبيعيا يجري مجرى الوقائع الخاضعة لاحتامية القانون الطبيعي . وقد تكون القيمة لديها الغاية القصوى لشيء من الأشياء أو حائلة يمكن حسابها ، وأمثلتها : أ — مذهب اللذة والمنفعة العامة . ب — نظرية هوبز الآلية للقيم . ج — نظرية فرويد الدينامية للقيم . د — نظرية القيمة في المادية التاريخية عند ماركس . هـ — نظرية القيمة المستمدة من قوانين الفيزياء . و — نظرية كوهلر kohler للقيمة .

7 — Ibid, Passim.

8 — E. Flower, in Aspects of Value, edited by Gruber, P. 24.

ثانيا : نظريات « الفاعل » الطبيعية ، والقيمة لديها فاعلية تصدر عن فاعل ، غير أنها ظاهرة طبيعية سواء كانت سيكولوجية أو اجتماعية ، وتختلف عن النظريات الطبيعية السابقة من جهة أن القيمة ليست صفة خاصة بالموضوعات تبث في الشخص اهتماما أو ميلا أو رغبة أو استحسانا ، بل القيمة هي نزوع الفاعل ووجدانه الذي يتعلق بأحد الأشياء ، وبقدر نزوعه ووجدانه تكون قيمة ذلك الشيء (١) . وهو يقسم تلك النظريات الى نظريات سيكولوجية وانى نظريات اجتماعية ، فأما الأولى فأمثلتها : أ - نظريات أصحاب الفلسفات الخلقية في القرن الثامن عشر التي تجعل من الأغراض سم نفس طبيعيا ، مثل فولتير ، ودييوس Diderot ، وهتسون ، وشافيتسبري وهيوم . ب - نظريات شوبنهاور ونيتشه . ج - نظريات الكانطيين المنشقين مثل هربارت ولوتسه ، وبنكه : وان كانوا يقتربون من القول بواقعية القيمة . د - نظرية ماينونج ه - نظرية اهرنفلس Ehrenfels و - نظرية فراينفلس Freinfels ز - نظريات ديوى وبيرى .

وأما النظريات الاجتماعية فأمثلتها : أ - نظريات علم الاجتماع الصوري الألماني عند زيمل Simmel وفيركانت Vierkanat وفيژه Wiese ب - نظرية دوركايم .

ثالثا : نظريات الفاعل اللاطبيعية ، وهي التي لا تعد التبع وقائع طبيعية ، كما أنها تنكر أن تكون مثالا متعالية مفروضة على الأشخاص ، فهي لا تحدد في نظرها الا بالفعل ، أى بمقتضى حكم الفاعل ، غير أن الفاعل هنا ليس ظاهرة طبيعية خاضعة لقوانين الطبيعة ، بل هو فرد له انيته المستقلة الحرة . ومن أمثلتها : أ - كانط . ب - مدرسة

٩ - روييه ، فلسفة القيمة ، ترجمة د . عادل العوا ، ص ١٩٥

ماربورج وأعمدتها كوهن M. Cohen وناتشورب Naturp وكاسير
Cassirer • ج - ليون برتشفيج Brunschwig • د - دوبريل
Dupreel • ه - نظرية القيمة الوجودية عند سارتر وبولان

رابعا : النظريات الواقعية : وهى تصرح بأن للقيم وجودا عينيا
مستقلا عن الانسان ، وتعد الافلاطونية نموذجها المدرسى العريق ، كما
تعد فلسفات العصور الوسطى القائلة بالواقع المثالى للخير والكمال
الالهى أمثلة بارزة لها • أما أمثلتها الحديثة التى تعلن موقفا صريحا
من نظرية القيم فهى :

- (ا) النظريات الواقعية الحديثة والقائلة بالقيمة كيفية ثالثة عند
سانتيانا وجورج موروهوايتهد والكسندر Alexander •
(ب) مدرسة « باد » شبه الواقعية عند فندلاند •
(ج) نظرية انقيم الفنونولوجية عند ماكس شتر وهارتمان •

خامسا : نظريات القيمة بوصفها « مشاركة » فاعل : وهى التى
ترى انقيمة علاقة أو دلالة أو تركيبا يجمع بين الذات والموضوع ، بين
الفاعل وبين ما يقوم من موضوعات العالم • وتتبدى هذه النظرة
فى صورة متعددة • ومن أمثلتها ما نجده عند « شترن » Stern
وجرديتش Gurvitch وبارودى D. Parodi ولافيل
ولوسن (١) Lesenne •

ويشير روبيه الى الموازة الماثلة بين تصنيف نظريات القيمة
وبين تصنيف الرؤى الفلسفية التى تتناول العالم ، على نحو ما يقترح
ديلتاي Dilthy ، الذى يميز بين ثلاث نزعات رئيسية هى :
١ - النزعة الطبيعية كما تتجلى عند الماديين والوضعيين وأصحاب
الاتجاه العلمى ، والقائلين بالتداعى associationists ، وأصحاب

١٠ - روبيه ، المرجع المذكور ، مواضع منترقة .

مذهب المنفعة وهى لا ترى فى العالم الا وقائع طبيعية ترتبط فيما بينها
برباط العلية •

٢ — مثالية الحرية أو المثالية الذاتية عند سقراط وكانط وفشتة
والوجودية ، وهى تلج على ابراز أهمية الشخص الفاعل •

٣ — المثالية الموضوعية ، عند الرواقية ولينتس وشلنج وهيجل ،
وهى تلتى تعد الواقع فكرا • فمثالية الحرية تشبه عند ديلتاي نظريات
الفاعل اللطبيعية عند روبيه • كما تشبه المثالية الموضوعية نظريات القيمة
الواقعية (١١) •

ولا يخلو تصنيف روبيه ، مثل كل تصنيف آخر لنظريات القيمة ،
من قدر من التعسف فهو يقيم الحدود والحدود بين نظريات متقاربة من
ناحية مثلما يبدو فى فصله بين نظريات الواقعية القيمة وبين نظريات
القيمة من حيث هى مشاركة فاعل ، بينما يطوى نظريات متعارضة
تحت عنوان واحد من ناحية أخرى ، مثلما يظهر فى ادراجه لشوبنهاور
ونيتشه مع سائر نظريات الفاعل الطبيعية فى فئة واحدة ، فضلا عن اغفاله
بعض المواقف الأساسية من نظرية القيمة مثل النزعات البيولوجية
والاقتصادية •

ومهما يكن من أمر ذلك التصنيف أو سواء ، فهو بمثابة خريطة
لمواقف القيمة تفرق بينها خطوط موهومة للطول والعرض ، وتفصل
بين نظرياتها حدود موقوته لا يستحيل عبورها ، وعقد صلات القربى بين
جوانبها • ورغم ذلك فلا منجاة لنا من الافادة من التصنيفات السابقة
والاستعانة بها فى رسم خريطتنا الخاصة ، التى لن نضع عليها كافة
المواقف بطبيعة الحال ، بل سنبرز بعضها ، ونغفل بعضها الآخر ، مسوقين
فى ذلك بالاتجاه الرئيسى للخريطة التى رسمت بغية ارشادنا وتوجيهنا فى

١١ — المرجع السابق ص ١٦١ — ١٦٢.

عرض مواقف القيمة ونظرياتها • ولا مفر من انتقاء ما يمنح من بين
التنصليات ، نقطا رئيسية ، نمد بينها الخطوط التي تصوغ الخريطة
أو التصنيف في نهاية الامر •

ونحن نبادر الى الافتراض بأن كل من يتحدث عن القيمة انما يتحدث
عن الانسان • بما له من فاعلية تسمى الى غاية ، مهما يكن من أمر تلك
الفاعلية أو تلك الفاعلية أو تلك الغاية ، ومن ثم فنحن لا نقر روبنه على
فصله بين نظريات طبيعية ونظريات فاعل طبيعي ، لانهما بلا ريب يفترضان
معا وجود انسان فاعل تقع عليه تبعة التقويم ، ولذلك سنختزل كليهما الى
فئة واحدة هي «المواقف الطبيعية» ، زاعمين أنها رسائر المواقف التالية
في التصنيف تقتضى قيام فاعل انساني يلترم بالقيم ، على أن تتطوى
تحت المواقف الطبيعية النظريات البيولوجية ، والنفسية ، والاجتماعية ،
والاقتصادية •

وأما النظريات الواقعية القائلة بالوجود العيني المستقل للقيم ،
فسنضعها تحت فئة (المواقف المثالية) ، خشية الخلط بينها وبين الواقعية
الايستمولوجية التي تقف منها موقف النقيض ، وندرج تحتها المثالية
الموضوعية ، والمثالية الذاتية والاتجاهات الفنونونوجية كما نضم اليها
نظريات القيمة بوصفها مشاركة فاعل عند لافيل ولوسن • ثم نفرد
للمواقف البراجماتية فئة خاصة تتطوى تحتها النزعة الانسانية عند
شيلر ووسلية Instrumentalism ديوى • وذلك لان في (انسانية)
شيلر ما يتجاوز مثاليته personal Idealism كما أن في (وسلية)
ديوى ما يسعى الى عبور الهوة القائمة بين النزعة الطبيعية والقيم
الروحية •

كذلك تستحق المواقف الوجودية أن تفرد لها فئة خاصة يمثلها
(نيتشه) استباقا واراها ، وسارتر رائدا وعلماء ، فهي ترفض الانضواء

تحت أية راية من رايات المذاهب والتزعات التقليدية ، كما ترعم انها
استطاعت أن تتخطى المذاهب المادية والمثالية على السواء •

ومهمة هذا التصنيف لا تعدو أن تكون تيسيرا للباحث على ابراز
أكثر مواقف القيمة أهمية ، وليست تعبيرا عن واقع الفكر الانسانى الذى
يند بطبعه عن التصنيف الجامد ، فيتمرد على الحدود التى تغلق من دونه ،
ويخصب باللقاء والمزاوجة بين أصداده •

ويلتزم ذلك التصنيف الرباعى المقترح لنظريات القيمة ، الطبيعية،
والمثالية ، والبراجماتية والوجودية ، بعرض المواقف الصريحة من
القيمة بوصفها مبحثا حديثا من مباحث الفلسفة ، لذلك لن نعرض لرأى
من أضمرنا موقفهم من القيمة تحت عنوان آخر ، ونكتفى ببعض الامثلة
البارزة ممن أعلنوا اتجاههم صريحة من نظرية القيمة •

* * *

٢ - المواقف الطبيعية

(١) المواقف البيولوجية •

(ب) المواقف السيكلوجية •

(ج) المواقف الاجتماعية •

(د) المواقف الاقتصادية •

تمهيد :

لا تمثل المواقف الطبيعية مدرسة بعينها أو تركة خاصة ، فهي أقرب الى أن تكون وجهة من النظر أكثر من أن تكون مذهبا وعقيدة ، بل هي طائفة من المذاهب والآراء بلغت من التنوع والتعارض الحد الذي جعل بعض أنماطها منظويا على جوانب مثالية (١٦) • ولكن أصحابها متفقون على أن الانسان والارض والكون جميعا أجزاء من طبيعة واحدة كبرى ، تسرى عليها قوانين واحدة ، وتدرس بطريقة واحدة ، ولا بد لكل تفسير أن يقع في نطاق ما هو طبيعي ، فليس وراء الطبيعة شيء ، وليس غير الخبرة الحسية experience مصدرا للمعرفة أو القيم • فالخبرة هي مصدر الاحكام العلمية مثلما هي منشأ احكام القيمة ، وترد بذلك القيمة الى الذات أو الفاعل بما له من خصائص معينة ، يختلفون فيما بينهم عليها ، ولا ترد الى الموضوع ، ويعدون الذات ظاهرة طبيعية تخضع لحتمية قوانين الطبيعية • وقد يتنازعون في التوكيد على نوع القوانين ، أيهما أثد أثرا في الانسان ، هل هي القوانين البيولوجية ،

12 — Erwin Edman, in *Encyclopaedia of Social Sciences*, art. Naturalism.

أو هي النفسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية ، غير أنهم مجمعون في كل صورة من صور النزعات الطبيعية ، على أن أحكام القيمة تقبل الحكم عليها بالصدق أو الكذب على أساس من الأدلة التجريبية .

ومن مواقف القيمة الطبيعية ما نعجز عن إدراجه تحت فئة البيولوجيين أو النفسانيين أو الاجتماعيين أو الاقتصاديين . لأنها تجمع في موقفها بين أكثر من فئة ، أو تترن القيمة بالخبرة الانسانية الشاملة ، فالقيمة عند (سدنى هوك) ¹³ أستاذ الفلسفة بجامعة نيويورك ، تتعلق بموقف نه مطالبه ومصالحه *interests* التاريخية المحددة العينية . كما أن حكم القيمة لا تبرر صحته الا اذا أشار الفكر بأن ما صرح بأنه ذو قيمة ، انما يعد بآراء هذه المطالب . ويطلق هوك على آرائه اسم « المذهب الانساني الطبيعي » ، وهو يقوم على النسبية التي لا تعارض الموضوعية لأنها لا تعنى الذاتية ، بل تعارض كل ما هو مطلق أو غير مشروط . وهذه النسبية ، نسبية عقلية تكشف عن اعتماد الخصائص القيمية ، شأنها شأن الخصائص الموضوعية القائمة في الطبيعة ، على ضروب النشاط والفاعلية التي تساهم في عملية التفاعل الموضوعي بين بعضها والبعض الآخر ⁽¹⁴⁾ .

ولا ينفي خضوع العالم أو الطبيعة للحتمية ، وجود الحرية الخلقية ، لأن الحتمية في نظره ليست سوى قابلية العالم للتنبؤ بأحداثه وومائعه ، وهذا لا يعنى غيبة المسؤولية الخلقية ، لأن الحتمية تصور ضروري ومثمر في نطاق التحكم والتنبؤ . والحرية الخلقية هي الاختيار من بين ما تقدمه الطبيعة من إمكانات ⁽¹⁴⁾ .

كذلك موقف (فيليب وينر) أستاذ الفلسفة بكلية المدينة بنيويورك ،

13 — Hook, S., Quest For Being, P. 206.

14 — Ibid, P. 33.

الذى يقيم تاريخ الفلسفة الخلقية ، ان لم يكن تاريخ الفلسفة والفكر بأسره ، على مشكلة تصور العلاقة بين تباين وتنوع القيم وأحكام القيمة فى حياة الانسان الانفعالية والعملية من جهة ، وبين تاريخ حياته الحثية والفكرية من جهة أخرى . ويعرف (وينر) القيمة بأنها الرغبات والحاجات التى يشعر بها الانسان ، تكون خيرا ان اشبعت ، وتكون شرا ان لم يدركها الاشباع ، والقيم ثمره بالحاجات البيولوجية والمطالب النفسية التى تقابلها أوضاع وأحوال مادية واجتماعية . أما أحكام القيمة فهى الافكار التى تدور حول القيم . وتتجلى القيم فى صور متعددة ، أحيانا صريحة فى مذاهب ونزعات ميتافيزيقية ولاهوتية وأحيانا غير صريحة تتسلسل فى صورة فروض تدور حول الطبيعة الانسانية .

ويبنى (وينر) دراسته لن عرضوا لتاريخ الفكر الانسانى على اعتقاده بأن أحكام القيمة فروض تتصل بما نرغبه الآن أو فى المستقبل (١٥) نعمل المؤرخ يقوم على انتقاء ، ومبدأ انتقائه مشروط باحساسه بما هو أكثر تعلتا بموضوع دراسته ، وبما هو أشد أهمية فى نظره . ويتعلق هذا بدوره بما يثير اهتمامه ، وبما يؤثره من مصالحه (١٦) . فأحكام القيمة التى نتخلل تدوين التاريخ مشروطة بتاريخ حياة المؤرخ وعاداته ، وروابطه بغيره من البشر خلال فترة معينة من الزمان . والقيم هى التى تصوغ المنظور الذى يبرصد منه المؤرخ وقائمه ، وتوجه البحث عن المسادة التى يقتضيها التفسير (١٧) .

أما (بيرى) (١٩٥٧+) الذى كان يشغل كرسي الفلسفة بجامعة هارفارد ، فيعرض تصورا للقيمة مؤسسا على المصلحة ، وهو يعنى

15 — Wiener, in *Aspects of Values*, P. 40.

16 — Ibid, P. 41.

17 — Ibid, P. 55.

بالمصلحة أى اتجاه نحو موضوع أو ضده ، وأى رغبة فيه أو رغبة عنه ،
أو هى سلسلة من الحوادث يحددها توقع نتيجتها • ومن ثم فالقيمة هى
موضوع أى مصلحة من المصالح^(١٨) • وإذا ما كانت بعض الموضوعات
أكثر قيمة من غيرها ، فهذا لا يعنى إلا أن بعض المصالح أقوى من غيرها •
ونمة أنواع متعددة من القيم تطابق أنواعاً متعددة من المصالح • والقيم
مثل المصالح لأنها (دالات) لها *functions* ، ويمكن تصنيفها
على الوجه الذى يجعل منها قيما موروثة أو مكتسبة موجبة أو سالبة ،
تتعلق بالواقع أو بالتعب ، تكرر نفسها فى دائرة أو تتقدم فى خط مستقيم
عدوانية أو خاضعة ، ذاتية أو موضوعية^(١٩) •

ونظرية بيرى فى القيمة نظرية عامة ، بمعنى أنها لا تخص بالعناية
قيمة معينة دون غيرها • ويصرح بأن ما يخضع للتقويم إنما يختلف من
مكان الى آخر ، ومن شخص الى غيره ، ومن أسلوب الى أسلوب • ولكنه
رغم ذلك يعنى على النزعة النسبية (الخبيثة) اختلافاً فى اقرار انعلاقة
بين الذات والموضوعات^(٢٠) •

ورغم افتراق المصلحة عن المعرفة • إلا أن كليهما معتمد على الآخر
فى نظر بيرى ، فالمصلحة تؤثر فى المعرفة • والمعرفة تؤثر فى المصلحة ،
ولا تختلف إذن أحكام القيمة عن الأحكام العلمية الأخرى من جية الحكم
غيباً بالصدق أو الكذب ، فلهما موضوعها ومحمولها • فأن يكون الموضوع
ذا قيمة معناه أن يكون موضوعاً لمصلحة ، وأن يحكم عليه بأن ذو قيمة
معناه أو يحكم عليه موضوعاً لمصلحة • فالحكم مثلاً بأن (السلام خير)
حكم صادق متى كانت هناك مصلحة يكون ذلك « السائر » موضوعاً •

18 — Perry, General Theory of Value, P. 115.

19 — Ibid. PP. 242 — 269.

20 — Ibid. PP. 127 — 140.

وليس من اللازم أن يوجد ذلك السلام أو حتى يثور السؤال عن وجوده (٣١) .

وقد أثنى « بيرى » على علم النفس لاتخاذها اتجاهها سلوكيا لذلك خصص فصلا تناول فيه المصلحة من الوجهة البيولوجية ، وآخر تناولها فيه من الوجهة السيكولوجية . غير أن ذلك لم يكتل بينه وبين الإلمام بالمشكلات التي يمكن أن تنشأ عن الصراع حول المصلحة في الفرد نفسه أو بين الأفراد ؛ لذلك حاول أن يجد أساسا مشتركا لنفعل التوافق harmonious ، فالمجتمع ليس شخصا ، ولا يمكن معاملته بوصفه كذلك ، بل هو « تآلف composition أو علاقات متداخلة من البشر » وهذا التآلف أو التكوين يؤثر الأشخاص — في نطاقه — بأفعالهم كل منهم في الآخر ، وبالتالي فمن الممكن أن تتكامل المصالح في ثنايا الأهداف المشتركة ، والأمل معتود على تحقيق تكامل بناء بين مصالح البشر المتعارضة في المجتمع ، ويعتمد ذلك على التعاون الخير (٣٢) .

ويرتد بيرى الى التصريح بأن المقياس الخلقى أو الخير الخلقى هو : « السعادة المتوافقة » . وهذا ما يجعله مترددا بين اعتبار الخير أو القيمة « موضوعا » لمصلحة ، وبين اعتبارها (اشباعا) لها رغم محاولته اجتياز هذا المأزق بتعريفه الخير ، والسعادة المتوافقة على النحو التالي :

- ١ — « س خير » يعادل (=) « س قيمة موجهة » .
- ٢ — « س خير في ذاتها » يعادل « س » موضوع مصلحة مواتية من أجل ذاتها .
- ٣ — « س خير أسمى » يعادل « س موضوع نسق شامل ومتوافق من المصالح » .

21 — Ibid, P. 98.

22 — Ibid, PP. 460 — 519.

٤ - « س خير خلقى » يعادل « س موضوع مصالح منظمة على
نحو متوافق بمقتضى اتفاق عقلى » •

٥ - « الخير الخلقى » يعادل « الحياة الخيرة خلقيا » يعادل
« السعادة المتوافقة » يعادل (حالة من المصالح الموجهة المتوافقة) (٣٦) •

وهكذا ينتقل ببرى فى نزعتة الطبيعية من الموقف البيولوجى الى
السيكولوجى الى الاجتماعى ، بل أنه ليتخطى الموقف الاجتماعى بمعناه
العلمى الضيق الى ما يشبه القول بارادة خيرة كلية ، تشمل الافراد
جميعا ، متى كانوا لا يريدون الا ما يحقق التوافق الكلى الشامل •



١ - المواقف البيولوجية

(هانس دريش - وادنجتون)

وعند من يلحون في إبراز الجانب البيولوجي ، كما هو الحال عند « هانس دريش » Dreisch (+ ١٩٤٠) رائد المذهب الحيوي الجديد Neovitalism ، تصطبغ القيمة بصبغة عضوية تطورية . فكل كيان عضوي كماله الخاص entelechy غير أن هناك كمالات للنوع يسمو على الكمال الشخصي ، لذلك كانت القيمة أو « ما ينبغي أن يكون » ذات طابع غائي . وكل ما هو غير أو كل ما يحمل قيمة هو الفعل الذي ينزع الى تحقيق ما ينبغي أن يكون لكل الغائي teleolog-cal whole ought to be (٢٤) ويقول دريش أن ما هو كائن ليس الأساس أو الدليل index لما ينبغي أن يكون . وينكر كل محاولة لاستخلاص ما ينبغي أن يكون (أي القيمة) من الحوادث التجريبية الفردية . فهذا خطأ فادح يرتكبه عادة كل من يقف عند الوجدانات لا يعدوها (٢٥) . ويطرح دريش المستوى الفيزيوكيماوي من الحساب في توجيهه للأمر الخلقى القائل : « افعل بحيث تكون على اعتقاد بأن فعلك مفض الى ترقية حالة مقبلة للبشرية ، لعلها أن تكون هدف المتطور الذي يسمو على ما هو شخصي » .

وهذا الأمر ليس أمراً مطلقاً كما هو عند كانط (٢٦) ، بل هو أمر مقيد

مشروط hypothetical imperative

24 — Driesch, H, Ethical principles in Theory and practice, PP.. 20 — 21.

25 — Ibid, PP. 48 — 50.

26 — Ibid, P. 22.

ويقترب من أوامر « دريش » الخلقية موقف « وادنجتون » فى كتابه (الحيوان الخلقى) ، فهو يرى أن الحكم على معنى أى طائفة معينة من المعتقدات الخلقية التى يمكن أن يعتنقها الفرد أو يتقدم بها ، إنما يكون وفقا لكفاءتها وقدرتها على تعميق الاتجاه العام للتطور ودفع عجلته (٣) . ويعد وادنجتون نفسه صورة محدثة لآراء سبنسر والداروينيين الاجتماعيين الذين قبلوا بمعارضة جورج مور لما يسميه « بالمغالطة البيعية » التى تقوم على استنباط نتائج خلقية من مقدمات غير خلقية ، وتتكشف عند أصحاب النزعة الطبيعية جميعا الذين يبحثون عن نشأة القيم فى الأصول الطبيعية للإنسان ، فيختلط الخير الخلقى عند بعضهم بالخير البيولوجى كما هو الحال عند وادنجتون الذى تمر الفاعلية الانسانية لديه بمراحل ثلاثة :

يبدأ الإنسان فى أونها كائنا فى سبيله الى اكتساب معتقدات خلقية، ثم يصوغ لنفسه نسقا خاصا من المعتقدات الخلقية ويبلغ أخيرا المرحلة التى يقوم عندها بنقد هذه المعتقدات بمعيار أسمى من معايير الأخلاق ، وقد يكون معيارا فلسفيا أو علميا .

وتتداخل هذه الانماط الثلاثة فى ثنايا الحياة ، فلا تحول بينها حدود فاصلة من الزمان ، بل أن النمط الأخير ، فى مرحلة نقد النسقات الخلقية، يتطلب قيمة خلقية أيضا فى تكوين البناء النفسى والعقلى للأشخاص (٣٨) .

27 — Waddington, *The Ethical Animal*, P 7.

28 — Ibid, P. 27.

ب - المواقف السيكلوجية :

(ماينونج - اهرنفلس - شبرانجر - مكدوجل - فرويد -
علم النفس الاجتماعى)

وتتفق هذه المواقف على رد القيمة الى محتوى الوعى أو الوجدان
لنفسى بما يضطرب به من رغبات ومشاعر ، فليس ثمة قيمة الا ما كان
يرضى رغبة ، أو يثير انفعالا ، أو يتجسد دافعا ، وبذلك لا تكون القيمة
صفة خاصة بالموضوعات ، بل نسبية تلحق بأنواع الذوات .

وقد توسعت المدرسة النمساوية ، وهى من أوائل مدارس فلسفات
القيمة ، فى الاساس السيكلوجى للقيم الاقتصادية ، الذى أقيمت عليه
نظريات المدرسة الذاتية من علماء الاقتصاد ، أصحاب نظريات المنفعة
الحدية ، فقد نشأت الحاجة الى المزيد من التحليل العام للقيم ، ونجد فى
هذا الصدد « برنتانو » Erentano (+ ١٩٠٧) الذى أسهم
كثيرا فى ذلك على أساس من اعتقاده بثنائية سيكلوجية ترد كل أحكام
القيمة الى الملكة الرئيسية للحب أو البغض . فعن هذه المصادر
والاصول نشأت النظريات النفسية للقيمة عند ما ينونج واهرنفلس .
وقد تيسر لتلك المدرسة أن تحدد مشكلات نظرية القيمة ، وأن تمضى
فى طريق حلها (٣٩) .

فالقيم عند ماينونج واهرنفلس ، بوصفها مشكلة خاضعة للتحليل
التجريبي ، لا يمكن استخلاصها من ضروب من المنفعة الخارجية ، أو من
حاجات وغرائز تدركها الذات ادراكا فطريا كما أنها لا تشير الى صفة

29 — Urban, in Baldwin Dictionary of Philosophy and psy-
chology art. Worth.

في الذات أو في الموضوع ، بل هي علاقات دالية أو وظيفية functional بين الذات والموضوع ، وبذلك تنهض القيم جميعا بوصف مثل تلك العلاقات الفعلية أو الممكنة ، ولكنهما يختلفان عند الطبيعة السيكلوجية لهذه العلاقة ، فبينما يرجع « اهرنفلس » قيمة الشيء الى رغبة الذات فيه ، يعترف « ماينونج » بأن القيمة لا يمكن أن تؤسس على الرغبة ، وانما الرغبة في الشيء هي التي تؤسس ، على النقيض من ذلك ، فوق ما يسميه « عاطفة قيمة » ، بيد أن (عاطفة القيمة) هذه لا تستند الى تصور القيمة الموضوعية ، فالقيمة ليست سوى صلة شيء بشخص ، أى علاقة ذات بموضوع ، وهذا الشخص أو الذات هي التي تشعر « بعاطفة قيمة » نحو ذلك الشيء أو الموضوع ، فمن الممكن أن يحدث شيء من الاشياء عاطفة قيمة لدى ، شخص ، لم يكن ينظر اليه قبلا الا نظرة محايدة ، ومن ثم يمكن أن ينسب لهذا الشيء قيمة ، دون أن يعتوره أى تبدل في طبيعته . ورغم أن عاطفة القيمة لما تصبح بعد « حكم قيمة » صريح ، ولما تتخذ موقف ، « التقويم » ، الا أنها مصدر ذلك كله . ومصير المحاولات التي تسعى الى الكشف عن صفة خاصة مشتركة بين الموضوعات ذات القيمة ، سوى أنها « موضع التقدير » ، انما هو الاخفاق (٢٠) .

ويرفض « ماينونج » كذلك النظرية القائلة بأن القيمة حال نفسية فحسب ، أى أنها عاطفة قيمة لا أكثر ولا أقل ، بل هي علاقة الشخص بالشيء أى دالة الرغبة بموضوعها ، أو هي دالة الرغبة أو الحكم في تعبيره عن العلاقة بين الذات والموضوع ، وبالتالي فان عاطفة القيمة التي تتحدد بأحكام الارادة لا بد أن تفترض سلفا أن تكون الميول من طبيعة ارادية ، بينما هي عند « اهرنفلس » ميول من طبيعة وجدانية (٢١) .

٢٠ - روبيه ، المرجع المذكور ، ص ص ٢٠٢ - ٢٠٣
 ٢١ - المرجع السابق ، ص ٢٠٤

ويعزى التعارض القائم بين « ماينونج » و « اهرنفلس » الى أن نظرية (ماينونج) لا تظل نظرية سيكولوجية حتى نهاية الشوط ، لانها تعترف رغم ذلك بوجود قيم كلية مثلما توجد حقائق كلية . فهي تكاد تدنو من النظريات المثالية في القيمة ، الا أنها تنفى إمكان معرفة ما يقع وراء التجربة النفسية⁽³²⁾ . أما نظرية « اهرنفلس » ، فهي نظرية نفسية خالصة . تذهب الى « أننا لا نرغب في الاشياء لاننا ندرك فيها ذاتا سحرية لا تتألف الحواس ، بل اننا على العكس من ذلك نغزو القيمة انى الاشياء لاننا نرغب فيها » ، فهنا تتطابق الرغبة مع عملية التقويم ، وتقاس عاطفة القيمة بموجب قوة الرغبة وشدتها لا حكم الارادة . كما تحدد قوة الرغبة وشدتها بموجب الزيادة النسبية للذة المنطوية عليها⁽³³⁾ .

وتنكر تلك المواقف السيكلوجية الفصل الحاسم بين القيم الباطنية والقيم الخارجية ، فالميلول الطبيعية لديها يمكن تقويمها من حيث هي قيم باطنية وقيم خارجية على السواء ، فلا استقلال لواحدة عن الاخرى . وكسب التحليل السيكلوجى عن القوانين التى بمقتضاها تتخطى القيم الخارجية نفسها الى قيم باطنية ، وترتد القيم الباطنية أيضا الى قيم خارجية . وتتم هذه العملية على أساس ما يسميه ماينونج واهرنفلس « بحركة القيمة » ، التى يرجع الفضل الى اهرنفلس فى اكتشاف قوانينها وصوغها . فهناك أولا :

طفرة القيم value mutation التى تعزى الى تحول الميول الطبيعية عن طريق القوانين المعزوفة فى علم النفس الفردى والاجتماعى مثل تكوين العادة والتداعى والنقل والتحويل transference والاستهواء suggestion .

32 — Urban, in Baldwin Dict. art. Worth.

33 — Ibid, loc. cit.

وهناك ثانيا : اشتقاق القيم وخضوعها الذى ينشأ عن نمو وتطور الذكاء وقوى التجريد ، فهناك حركة صاعدة وهابطة لتقويم الميول الطبيعية فى الانسان من حيث هى قيم باطنية بدلا من أن تكون قيما خارجية ، وبالعكس من حيث هى قيم خارجية بدلا من أن تكون قيما باطنية^(٣٤) .

ويرى كل من ماينونج واهرنفلس امكان تطبيق قانون المنفعة الحدية على القيم الخارجية الاخلاقية ، طالما كان ناجحا فى تطبيقه على القيم الاقتصادية ، فهو قانون أساسى لكل أنواع التقويم ، وبالتالي يمكن تطبيقه على القيم الاخلاقية الباطنية .

وقد عني «شبرانجر» Spranger (١٨٨٢) الذى كان أستاذا للفلسفة بجامعة برلين بما يسمى بعلم نفس الفهم understanding الذى يتعلق بالمستوى الاعلى من الافعال والاتجاهات المنطوية على معنى ، فالفعل المنطوى على معنى له هدف وقيمة ، وتلك الاهداف والقيم لا تعنيها الاهداف البيولوجية للتناسل وحفظ الذات ، فالبشرية متشدد قيما أخرى ، فقد تجد قيمة للمعرفة ، وتصبح بذلك المعرفة أحد أهدافها ، كما تجد قيمة أخرى فى الشغف بالجمال ، وتكريس سنوات العمر الطوال للابداع الفنى والاستمتاع به . وعلى أساس نظرة تجمع بين الفرد الانسانى الحى وبين تاريخ البشرية يمكن اقامة علم نفس للقيم ، ويمكن فهم الاتجاه الفردى ازاء الحياة .

وقد استطاع شبرانجر بعد طول عناية ومثابرة فى دواصة القيم أن يميز ويحدد ستة أهداف انسانية نموذجية ، أو ستة أبعاد للقيمة الانسانية ، بعيدا عن الاهداف البيولوجية المعروفة وهى^(٣٥) :

34 — Ibid.

35 — Woodworth, R. Contemporary Schools of Psychology, P. 250.

١ - القيمة النظرية :

وتتميز باهتمام موجه للكشف عن الحقيقة ، وبمنهج علمي نقدي ،
والشخص النظري هو الذي يسعى وراء وجوه التماثل والتباين في الأشياء
دون النظر الى المنفعة أو الجمال فيها ، فهو يقنع بالملاحظة والتفكير ،
وليس المهم هو مبلغ الانجاز والتحصيل ، بل الاهتمام والمقصد هو البحث
عن المعرفة .

٢ - القيمة الجمالية :

ويسعى رجل الجمال وراء الشكل والتناسق ، فيحكم على كل
خبرة من حيث التناظر والتناسب ، وينظر الى الحياة على أنها أحداث
يتوالى الواحد بعد الآخر ، مستمتعا بكل منها في ذاتها ، فينزع الى
الفردية ، والاكتفاء الذاتي .

٣ - القيمة الاقتصادية :

وتتمثل في الاهتمام بالنتائج العملية والمنافع المرتقبة .

٤ - القيمة الدينية :

والوحدة هي غاية رجل الدين ، فيسعى الى فهم الكون من حيث
هو وحدة وكل متصل ، والى أن يصل ما بين نفسه وبين هذا الكل
الشامل .

٥ - القيمة الاجتماعية :

وتتجلى في محبة الناس والتعاطف معهم . والانسان الاجتماعى
يقدر الناس بوصفهم غايات ، ويرى في الحب الصورة الوحيدة الملائمة
للصلات المتعددة بين الناس .

٦. - القيمة السياسية :

وهي تسعى الى الثورة والسلطان • ولا تقتصر على السياسات بل
تعدوها الى سائر المجالات •

والانسان لا ينتمى بصورة خالصة نقية الى هذه القيمة او تلك،
لأنها انواع نموذجية • وقد استمد فرنون Vernet وألبورت Allport
على تصنيف شبرانجر للقيم • في مقياسهم المعروف « دراسة القيم »
عام ١٩٣١ ، وراجناه مع لندزى Lindsay عام ١٩٥١ ، وقد طبق
المقياس على طائفة من طلبة وطالبات الجامعة بغية الحصول على
« الصحة النفسية » positive وتبرز الارتفاع والانخفاض النسبي
للدرجات على أساس من القيم الستة السالفة • ومن المسلم به أن اختبار
القيم تجريبيا يعتمد في نتائجه على صحة الفلسفة التي بنى عليها
الاختبار (٣٦) •

والى ما يشبه « علم النفس الفهم » عند شبرانجر ، ذهب مكديوجل
McDougal (+ ١٩٣٨) الى « علم نفس الغرض » *Normative psychology*
الذى يبدأ من واقعة الغرض أو المقصد Purpose ، وهو ما يدفع نحو
هدف ، ويعين السلوك تعيينا حاسما • وحتى علماء النفس الذين يطرحون
انفسد والغرض من علم النفس ، انما هم أنفسهم أشخاص مغرضون
positive « يهدفون » الى استبعاد القصد والمعنى والقيمة ،
لأنهم يحسبون أن بذلك الاستبعاد وحده يمكن لعلم النفس أن يصف
الواقع (٣٧) • وأصحاب المذهب السلوكي مغرضون أيضا في اطراح الغرض
من مذهبهم ، فالمقولة الرئيسية في علم الانسان هي السعي المنجذب الى

٣٦ - د. نجيب اسكندر وآخرون ، الدراسة العلمية للسلوك
الاجتماعي ، ص ٤٩٧ - ٥٠١

37 — Woodworth, op. cit., PP. 214 — 215.

هدف . وهو عملية لا يمكن أن تفسر بطريقة آلية : أو تحل الى نتائج آلية . ومن ثم لا يمكن ردها الى ما هو أبسط منها . فالسلوك منظور اليه من ناحية موضوعية خارجية يدل على نشد ان الهدف ، وهذا بدوره يتطلب دوافع . والدوافع الأولى تقدمها الغرائز ، ويعرض مكدوجل ثبنا باثنى عشرة عريضة أساسية : هى الدوافع الأولية للإنسان ، ولكنها ليست فعل حسي حركي آلى ، بل فيها عنصر نزوعي موجه هو الدافع نحو هدف معين . ولكنه لا ينكر أهمية الاكتساب لأن الغرائز فى نظره قابلة للتحويل عن طريق التجربة . فالنشاط العرضى عند مكدوجل تشاط عقلى مع ادراك الموتف وتنبؤ بالنتائج التى سوف تحدث وسعى نحو هدف وارتياح ورضا لبلوغ هذا الهدف . ويفسح القول بالسعى وارتياح فى مذهبه مجالا للقيم ويتيح أساسا سيكولوجيا لمعالجة مسائل الاخلاق وعلم الجمال فى النسخة (٣٨) .

غير أن مكدوجل لا يميز السلوك الانسانى وهذه بالسعى الهادف ، بل يمهده الى سائر الكائنات والاحداث ، فبينما يرفض العلية الميكانيكية ، يؤيد « العلية الغائية » teleological causation « فالبحت عن هدف » هو انضافة المرجحة نحو نتيجة ، ولها الغلبة على غيرها من العلل فى التأثير على مجرى الحوادث (٣٩) .

أما Freud (+ ١٩٣٩) فالقيم عنده نتائج مستويات وأحوال مختلفة من الاعلاء sublimation ، وفيه يتقبل الأنا ، . الغريزة ، ولكنه يحول طاقاتها عن موضوعها الأصلي الى موضوع بديل ذى قيمة ثقافية واجتماعية ، وتنصب هذه العملية على الدوافع الجنسية المميزة لمراحل النمو المبكرة السابقة على المرحلة التناسلية ، فهو يقول :

58 — Ibid, PP. 216 — 222.

30 — Ibid, P. 229.

ان المنبهات القوية النابعة عن المصادر الجنسية المختلفة تنصرف وتستخدم في ميادين أخرى بحيث تؤدي الميول التي كانت مخزنة في البداية الى زيادة القدرات والنشاط النفسى زيادة ملحوظة . وتلك إحدى مصادر الابداع الفنى (٤٠) . وبدلك تغدو التفاعلية الفنية مثلاً مجرد تفريغ ، وتخفيف عن الطاقة الانفسالية الكامنة بتوجيه الاعلاء للفرائر الأصلية الى غايات مثلى هي بمثابة قنوات تصرف أخرى . وترد عملياته التقييم الى إنشاء العليا *superior* أو ما يسمى غرويد أحياناً « بالضمير اللاواعى » وهو نتاج عملية امتصاص واسقاط *introjection & projection* ، أى امتصاص الطفل لخصائص السلطة التى يمثلها الأب أو من يقوم فى التربية ، واسقاطها على الخارج ، ثم يقوم الطفل بعد ذلك — دون أن يشعر — بتقييم هذه السلطة فى سلوكه الخاص ، فهى بمثابة الناقد الخلقى الأعلى للذات . وهى مصدر أفعال التقييم (٤١) .

وتلقى القيم اليوم ترحيباً ، ونفسح لدراساتها مكاناً عريضاً فى علم النفس الاجتماعى ، وهو الحلقة التى تضم علم النفس الاجتماع ، فلا بد لكل من يؤلف فى هذا العلم أن يعرض لقيم . ولن يتسع لنا البحث لتفصيل تلك النظريات الخاصة بعلم النفس الاجتماعى ، الا أنها تكشف عن اتفاق فيما بينها على أن القيم نوع من أنواع القواعد الاجتماعية ، تتميز بها المجتمعات الانسانية عن غيرها من المجتمعات الأدنى من الانسانية *infra-human* التى لا تفرق بين قوانين الطبيعة والنظم الاجتماعية ، فالبشر يشرعون قانون الذى ينظم علاقاتهم وأفعالهم التى تتخذ طابع المقاييس والتواء

٤٠ — فرويد : الموجز فى التحليل النفسى . ترجمة د. سالى عنى وعبد السلام التفاضى - ص ٩٣
٤١ — د. عبد العزيز الاصبى : أساس الصحة النفسية . القاهرة . النهضة ، ١٩٥٢ : ص ١٠٦ — ١٠٧

والمعايير . ويفترض ذلك أن للبشر مصالحهم الخاصة التي قد تتعارض أو نمت مع غيرهم : كما يعلم بأن الأفراد في بيئة معينة هم مصدر لطاقتهم فعالة متنوعة ، إذا تركت لشأنها دون أن تعمل حسابا للآخرين ، ودون أن تعمل إلا للحظة الراهنة فحسب ، فلا بد أن تكون العاقبة اضطرارنا هنا ، ومن ثم فوظيفة القواعد الاجتماعية الأولى هي إقامة سبب لنفس ، وإبراز قوتها ، فتصبح بذلك أساسا متينا للتوجيه المستقر التيبت كما تعد إحدى الطرق التي يتم بها إيجاد أداة للتواصل بين الناس . وتعد القواعد الاجتماعية ، طالما كانت تقدم حلا لمشكلة ، أو كانت موقفا منها ، استعدادا *intervening* واختراعا اجتماعيا . وتتصل القيم بأفعالنا اليومية من جهة ذاتها الذي يجعل منها عادلة أو جائرة ، صائبة أو مخطئة ، فيده الأحكام التي تصدرها على أفعالنا لها تأثيرها الحاسم في تكوينها ، ويختلف الأفراد فيما بينهم في هذه الأحكام ، ولكن لا بد لهم من إصدارها ، فهناك ما يؤكد دوما أن أمورا ينبغي أن تفعل ، وأمورا أخرى ينبغي ألا تفعل ، وهذا من شأنه أن يضيء صبغة خاصة ودلالة معينة على أفعالنا وخبراتنا ، هي « الينبغية » محور القيمة وقلبها التي تفسر لديهم بأنها عملية « تمثل داخلي للكف » (^{٤٦}) *internalized* *imprinting process* ، تنقل بمقتضاها تعاليم التحريم والسلطات الخارجية الى الذات ، بحيث تندمج فيها وتتوحد بها ، فتتسكك وفقا لما تمليه هذه السلطات ، وكأنه صادر منها على نحو فردي ، وبقرار شخصي . وهكذا تتأرجح القيم في علم النفس الاجتماعي بين التطين : الفرد والمجتمع ، وان أوشكت أن تستقر عند المجتمع مصدرا ومطلبا ، على نحو ما يبدو ذلك صريحا معلنا في المواقف الاجتماعية .

ج - المواقف الاجتماعية

المدرسة الاجتماعية الفرنسية : دوركايم — ليفي بريل
المدرسة التحليلية الأمريكية : زنانكي — بيكر — بارسونز — كاتن

(المدرسة الاجتماعية الفرنسية)

وأبرز روادها دور كايم (+ ١٩١٧) وليفي بريل Levy Brull (+ ١٩٣٩) وقد أعلن دور كايم موقفه صريحا في مقاله عن أحكام القيمة وأحكام الواقع في مجلة الميتافيزيقا والأخلاق عام ١٩١١، ثم ضمنت في كتاب له بعنوان علم « الاجتماع والفلسفة » . ويعرض دور كايم موقفه من القيم بعد أن يبرز طبيعتها الاشكالية ، فالقيم في نظره تفترض تقديرا يصدر عن فرد له حساسيته الخاصة ، فما نه قيمة هو خير ، وما هو خير هو ما يرغب فيه . desired ، وكل ما يرغب فيه هو حالة سيكلوجية ، ورغم ذلك يجد دور كايم أن للقيم التي يعالجها موضوعية "أشياء" ، وهنا تتصدى له طبيعة القيم الاشكالية في السؤال : كيف ، اذن نوافق بين تلك السمتين : الحالة السيكلوجية ، والموضوعية ؟ أو بعبارة أخرى : هل يمكن لحالة وجدانية أن تكون مستقلة عن الذات التي تشعر بها (٢) ؟

يرغض دور كايم كلا من الاعتقاد بأن القيمة خاصة باطنة في الشيء تؤثر في الذات ، والقول بأن الذات هي التي تخلع القيمة على الشيء ، ويرد القيمة الى الفكر الجمعي الذي يغير كل شيء يمسه ويتصل به . وهكذا يحل دور كايم هذا التعارض بورد القيم الى

المجتمعات الانسانية ، فما دامت المثل العليا ونسقات القيم المطابقة لها تتباين بتباين الجماعات البشرية ، فلا بد أن يكون ثمة اصل جمعى للانئين مد • ولكنه يرفض أن يكون المجتمع تركيبا مؤلفا من الأعضاء والوثائق الحيوية يحفظ نفسه ضد قوى التدمير الخارجية ، وكأنه كيان عضوى فيزيائى تتألف حياته بأسرها من ردود أفعال ملائمة لمنبهات خارجية ، لأن المجتمع أكثر من ذلك ، فهو مركز لحياة خلقية *le dessein de morale* لم يعترف تماما بقوته واستقلاله • فعندما لا تتعزل العقول أو النفوس الفردية ، بل تدخل فى علاقة وثيقة من التفاعل بين الواحد والآخر ، ينشأ عن هذا التركيب *synthese* نوع جديد من الحياة النفسية • غير أن هذا العالم الجمعى يختلف ، من حيث الكيف أو النوع ، عن العالم الفردى ، فينسب الفرد نفسه من أجل الغاية المشتركة ، ويوجه سلوكه على هدى من مستوى ومقياس يقوم خارج ذاته • وتفترق هذه الحياة الجمعية من الحياة الفردية على نحو ما يختلف المثالى عن الواقعى ، والأسس عن الأدنى •

وتولد المثل العليا الكبرى التى تشيد عليها المدنيات فى لحظات الغليان والتحيّز *ferment* الجمعى ، وتثبتق فترات الخلق أو التجديد إلى الوجود عندما ينساق البشر لأسباب متعددة إلى علاقة أوثق بعضهم ببعض الآخر • وعندما يكثر حدوث تجمعات واجتماعات ، فإن ذلك تصبى العلاقات والصلات ، ويتم تبادل أفكار وآراء أقوى فاعلية وأشد إيجابية • هكذا كانت الحال إبان الأزمة الكبرى للبلدان المسيحية ، حينما حشدت حركة الحماسة الجمعية فى القرنين الثانى والثالث عشر فى باريس العديد من مفكرى أوروبا ، فتمخضت عن ميلاد الاسكولائية •

كذلك كان عصر النهضة والاصلاح ، والعصر الثورى ، والانتفاضات الاشتراكية فى القرن التاسع عشر • ففى مثل تلك الفترات اتجه المثل الأعلى إلى الاتحاد بالواقع والتجسد فيه • ولهذا السبب ظن الناس أن الزمان

يختم دورته متى تحقق المثل الأعلى في الواقع • وقام ملكوت الله على الأرض • غير أن ذلك الوهم لم يكن ليستمر طويلاً ، فحين تمر اللحظة الحرجة ، تتراخي الحياة الاجتماعية ، ويعود الأفراد الى سابق عهدهم بالمستوى المعتاد من الحياة ، وتبقى هذه اللحظات ذكرى تسترجع في الأعياد والمناسبات والمهرجانات التي يستعاد فيها تجمع الناس للحظات موقوته ، ويدنو المثل الأعلى من الواقع ، ولكن ما يابث أن يفترق عنه • والمجتمع هو الذى يدفع الفرد ويقصره على أن يملو فوق ذاته ، ويتيح له الوسائل التي يحقق بها ذلك • ولا يمكن للمجتمع أن يتكون دون خلق مثل عليا ، هي الأفكار والآراء التي يرى المجتمع نفسه عن طريقها ، ويبلغ قمة تطوره • ولكن النظر الى المجتمع كمجرد كيان عضوي له وظائف الحيوية ، انما هو تقليل من شأنه لأنه كيان أو جسد له نفسه وروحه التي هي التآليف القائم بين المثل العليا الجمعية • وليست المثل العليا تجريدات أو تصورات ذهنية باردة تعوزها القوة والحرارة والتدرة ، بل هي دينامية تمكن من ورائها القوى الفعالة للواقع الجمعي ، فهي قوى جمعية : أى أنها قوى « حلقية » ، كما أنها في الآن نفسه قوى « طبيعية » يمكن أن تقارن وتقاس بقوى الكون الأخرى • ويشارك المثل الأعلى في الواقع الأعلى في الواقع لأنه مستمد منه في عين اللحظة التي يتعالى فيها عليه ويفارقه • والعناصر التي تتألف تكوين المثل الأعلى جزء من انواقع ، ولكنها متألفة بطريقة جديدة • وأصلالة منبج التآلف والربط Combination هي انتي تميز أصلالة التركيب نفسه ، والفرد لا يعثر في ذاته على المواد التي تقضى الى ذلك لأنه لو ركن الى قواه الخاصة فلن يجد في نفسه الميل أو القدرة على تجاوز ذاته (٤٤) •

وتسمد القيمة من صلة الأشياء بالجوانب المتعددة من المثل

الاعلى ، والمثل الاعلى ليس من عالم آخر ، بل هو من الطبيعة وفى الطبيعة ، ولكنه يختلف فقط عن الأشياء الأخرى على أساس الامل فى فهم تقدمى مترادى أى لفهم متطور نام ، دون أن يضع العقبل سلفا حدودا لهذا التقدم اللامتناهى . وهنا يمكن أن تفهم الفرق بين طبيعة الشيء وبين قيمته . ولا يمكن أن تتكشف المثل العليا وتصبح واعية بذاتها الا اذا تحققت فى موضوعات مادية يمكن أن يشاهدها ويفهمها الجميع ، فالرسوم والرموز من كافة الأنواع ، والشعارات مكتوبة أو منطوقة ، والكائنات الحية وغير الحية ، تقدم جميعا الأمثلة على تحقيقات عينية ملموسة للمثل العليا .

ولا تقرر خصائص الموضوعات السابقة ، الذاتية والباطنية قيمتها الخاصة بها ، بل المجتمع هو الذى يقررها ويخلعها عليها (٤٥) .

والمجتمع عنده هو « الطبيعة وقد بلغت مرحلة عالية من تطورها ونموها ، مركزة جميع طاقاتها لتجاوز ذاتها » (٤٦) . ويضم المجتمع الى كونه موضوعا طيبا good مرغوبا فيه ، وخيرا أسمى نسعى نحو التعلق به ، يضم الى ذلك كونه سلطة أخلاقية هى مصدر الالزام تأمرنا وتفرض علينا الواجبات . والمجتمع أو الواقع الجمعى ، هو الوحدة التى تجمع بين الطابعين المميزين للظاهرة الاخلاقية من حيث هى الزام مفروض ، وخير مطلوب من ناحية ، فهى يملأ الزاما علينا بوصفه قوة خارجة عنا عالية علينا ، ومن ناحية أخرى نتعلق به وتؤثره بالحب وننشد وصاله لأنه باطن فينا ، ومن هنا فان نزوعنا نحوه لا يخلو من جهد اودى يصارع فيه الانسان طبيعته الفردية (٤٧) .

45 — Ibid, P. 94.

45 — Ibid, P. 97.

٤٧ — د. زكريا ابراهيم ، الاخلاق والمجتمع ، ص ص ٧٦ — ٧٦

وكل من حاول التمرد على قيم المجتمع ، عرض نفسه لـ استئطه
 واستئطه ، واستئطه ، مادية تفرضها عليه القوانين الوضعية ،
 أو أدبية تقتضيها سلطة الرأي العام . بل أن الفرد حين يستجيب للمبادئ
 التي تفرضها الجماعة عن رضا واختيار ، لا يكون هذا دليلا على أن
 سلوكه يصدر عن ذاته بمحض حريته واختياره ، بل يشهد ذلك بأذعانه
 لسلطان المجتمع عن غير تفكير في مقاومته والتمرد عليه ، فالإنسان
 ابن عصره ووليد بيئته ، ومن هنا كان خضوعه لمعايير التقويم وقواعد
 السلوك التي تفرضها الجماعة التي ينتمى إليها^(٤٨) .

ويرد دور كايم على ما يتهم به علم الاجتماع الوضعي بأنه قد نصب
 وثنا لوقائع بينما أعرض عن القيم والمثل العليا ، يرد عليه ذلك بقوله
 بأن الفواهر الاجتماعية الأساسية ، وهي الدين والأخلاق والقانون
 والاقتصاد والجماليات ليست أكثر من نسقات للقيمة ، وبالتالي للمثل
 العليا ، فالمثل العليا هي نقطة البداية والانطلاق لعلم الاجتماع ،
 وليست خاتمة المطاف لبحوثه ، لأن المثل الأعلى هو مجال دراسته الخاص ،
 ولكن علم الاجتماع لا ينشئ مثلا عليا ، لأنه بوصفه علما وضعيا
 لا يقبل القيم أو المثل العليا إلا من حيث هي وتتنوع وموضوعات
 للدراسة يعتمد الى تجليلها ويحاول تفسيرها^(٤٩) .

أما ليفي بريل ، فيوجه عنايته للقيم الخلقية وحدها ، مفصلا
 القبول في النزاع التقليدي بين ما هو كائن ، وما ينبغي أن يكون ، منكرًا
 على الأخلاق أن تنتظر فيما ينبغي أن يكون عليه السلوك الانساني ،
 وعليها ، ان شاءت أن تكون علما ، أن تتصرف عن التشريع المثالي الى
 دراسة الوقائع الخلقية دراسة وصفية تقريرية — كما هو الحال في
 كل علم — لتحصيل المعرفة التي تمكننا من التحكم في الطواهر

٤٨ — د. توفيق الطويل ، الفلسفة الخلقية ، ص ٢٧٠
 49 — Durkheim, op. cit., P. 69.

التي اكتشفت قوانينها ، وبهذا تتلشى الأخلاق النظرية ، وتبقى الأخلاق العملية التي تخضع لبحث علمي نظري يمهّد لتطبيقات تمكّنا من تعديل سلوكنا وتثديبه^(٥٠) بل انه ليرفض أن تكون الاخلاق الفلسفية أخلاقاً نظرية ، لأنها في نظره أخلاق معيارية في جوهرها ، ونظرية بصفة عرضية ، فأما أنها معيارية في جوهرها فلأنها ترغم على غرار المذاهب الخلقية العملية أنها تقرر مبدأ يوجه السلوك ، وهذا في رأى « بريل » انما يأتى لاحقاً للأخلاق العلمية النظرية التي تدرس السلوك على نحو ما هو كائن ، أملاً في أن تجد فيها ما عساه يفضى الى تعديل الوقائع النفسية والاجتماعية الخاضعة للمعرفة العلمية ، على حين أنها ليست مذاهب نظرية الا بصفة عرضية لأن معرفة العالم والطبيعة الانسانية والنظم الاجتماعية التي تعتمد عليها هذه المذاهب في تشريعها ينبغى أن يكون ليست ثمرة بحوثها الخاصة ، بل هي مستعارة من بحوث أخرى حيث تأتيتها بنسب متفاوتة من الميتافيزيقا والعلوم الوضعية^(٥١) . لذلك كانت مذاهب الفلاسفة في الاخلاق بعيدة في مصادرها عن الأخلاق . وأما الفكرة الجوهرية عند « بريل » ، والتي ستظل المتفرقة بين الناحيتين النظرية والعملية غامضة دونها ، فهي الفكرة القائلة بأن الظواهر الخلقية ظواهر اجتماعية ، وأنها تتغير بتغير الظواهر الاجتماعية الأخرى ، وأنها تخضع لقوانين مثلها ، أى أنها الفكرة التي تعادل الرأى القائل بأن موضوع المعرفة في الأخلاق هو السلوك نفسه الذي يدرس دراسة موضوعية ، على أساس من وجهة النظر الاجتماعية^(٥٢) .

٥٠ — د. توفيق الطويل من مقدمة ترجمته العربية لكتاب الجبل

في تاريخ علم الاخلاق لسد جويك ص ص ١٦ ، ١٥

51 — Le,ey-Bruhl, La Morale et la science des moeurs, P. U. E. Paris, 1953 P. 17.

52 — Ibid, P. 18.

وتنتطوي الفكرة الجديدة عن الصلة بين « النظرية » و « التطبيق العملي » في الاخلاق على الاعتقاد بأن ثمة واقعا اجتماعيا موضوعيا ، كما أن هناك واقعا طبيعيا موضوعيا ، وأنه يجب على الانسان اذا كان عاقلا أن يسك تجاه الواقع الأول المسلك نفسه الذي يتخذه حيال الواقع الثاني . ويقوم النزاع حول هذا الرأي على الاعتقاد باختلاف « الطبيعة الانسانية » عن الطبيعة المادية ، واذا كان الثانية نخضع للقانون فالأولى لا تخضع له بالطريقة عينها ، فهناك اذن عالمان : عالم طبيعي تخضع ظواهره لقوانين مطردة ، وعالم خلقى يطلعنا الشعور على وجوده^(٥٣) . بيد أن بريل لا يؤمن الا بعالم واحد هو العالم الطبيعي الذي يخضع بأسره لاطراد القانون . وهذا لا يحول دون أن نصوغ لأنفسنا فكرتين عن كل ما يوجد من وقائع تتميز الواحدة عن الأخرى ، فاحدهما حسية شخصية ، والأخرى معنوية موضوعية ، فاحساسنا بالحرارة أو الضوء لا يتعارض مع ادراكنا لهما موضوعيا بأنهما موجات ، كذلك يمكن أن نصوغ لأنفسنا فكرتين عن الواقعة الخلقية ، احدهما ذاتية والأخرى موضوعية ، فنحن نمثل لتأثير الواقعة الاجتماعية التي تغمرنا موجاتها ، ونحس بها متحققة في وجداننا ، كما يمكننا أن نقف في هذه الواقعة ، متى أدركناها بطريقة موضوعية ، على العلاقات المطردة التي تشكل قوانينها ، ويندو من المؤلف أن نجتمع بين هاتين الفكرتين ، الذاتية والموضوعية في آن واحد ، ولن بشير ذلك من الصعوبات أكثر مما نحده متصلا بالعالم الخارجى ، فهل أدى تقدم دراسة الأصوات الى تجريدها من تأثيرها العاطفى ؟ وهل كفت ألجان بيتهوفن وفماجز عن امتاع أسماعنا عندما كشف « هلمهولتز » عن النظرية الفيزيائية الخاصة بصوت ؟ ولسنا أقل احساسا بجمال الألوان منذ تيسر لعلم الضوء تحليلها ، كذلك لن تفقد

الحياة الداخلية للضمير الخلقى شيئاً من حدثها أو أصلاتها حينما يزودنا علم الظواهر الخلقية بفكرة موضوعية عن هذه الحياة فيما بعد ، ويضمها إلى سائر جوانب العالم الطبيعي^(٥٤) .

وهكذا لا يقتصر النظر الخلقى على تحديد « ما ينبغي أن يكون » . بل ينصب ، شأنه شأن العلوم الأخرى ، على حقيقة موضوعية واقعية هي انظواهر الخلقية ، والظواهر الاجتماعية الأخرى التي لا تنفصل عنها ، ولا يكون لهذا العلم غاية مباشرة سوى تحصيل المعرفة ، كما هو الحال في سائر العلوم . فإذا بلغت هذه المعرفة درجة معينة من النمو ، جاز للمرء أن يؤثر بطريقة منهجية وعقلية في الظواهر التي سبق انكشفت عن قوانينها .

وعلى هذا الوجه يختفى « علم الأخلاق النظري » ، ذلك العلم المزعوم في نظر بربل ، وتبقى الأخلاق العملية حقيقة واقعة ، وموضوعاً للبحث العلمي الذي يسمى علم الاجتماع ، ذلك العلم الذي يملك وحده الحق في دراسة الواقعة الأخلاقية دراسة نظرية ، تسمح فيما بعد بتطبيقات تتمثل في تعديل السلوك الخلقى القائم بالفعل .

وسيفضي هذا التحول في الدراسة إلى آثار متعددة في مجالى الفكر والسلوك . وليس في مقدورنا الآن إلا أن نلمح المرحلة التمهيدية لهذا التحول^(٥٥) .

(المدرسة التجليلية الأمريكية)

وتشبه مواقف بعض المدارس الأمريكية ما ذهبت إليه المدرسة الاجتماعية الفرنسية من الفصل بين ما هو كائن ، وما ينبغي أن يكون

54 — Ibid, PP. 30 — 31.

5 — Ibid, P. 34.

في مجال الظواهر الخلقية ، فالأمريكية تفرق بين ما هو خلقى moral وبين ما هو أخلاقي ethical ، على أن يكون الأول خاصا بالسلوك الاجتماعي متى كان واقعة قائمة بالفعل ، ويتصل الثاني بالسلوك الاجتماعي متى ارتفع من الواقعة الى المثل الأعلى الذي ينبغي أن يكون .

ولكن هذه المدارس — فيما عدا المدرسة الوضعية الأمريكية — لا تنتزع المشروعية العلمية عن النوع الثاني من الأخلاق (بمعنى Ethics) ، فهي في نظرها نقد وتنظيم للسلوك ، على أساس من تصور الخير والصواب بغية بناء أو إعادة بناء السلوك في ضوء العناصر العقلية التي تصوغ المثل العليا^(٥٦) .

وقد أفادت المدرسة التحليلية — وهي في هذا تختلف عن المدرسة انفرنسية — من تطور نظرية القيمة ، ومن تطورات فروع علم النفس وخاصة علم النفس الاجتماعي ، ومن الدراسات الانثروبولوجية . مما دفعها الى التمسك بأهمية دور القيم في السلوك الانساني بوجه عام ، وبمكانياتها في النشاط العلمي بوجه خاص ، غالوابع الانساني لديها يعد واقعا قيميا value reality . ولكن على نحو يتفاوت تقريره من باحث الى آخر . فعند زنانيكى Znaniecki (١٩٥٨) الذي كان رئيسا للجمعية الامريكية لعلم الاجتماع ، يعد علم الاجتماع أحد العلوم الثقافية التي تكون منها القيم بمثابة الأساس الذي يقوم عليه « الفعل » وهو وحدة التحليل النهائية لديه . والقيم التي يؤسس عليها أحكام الأفراد ، يشارك فيها الأفراد ، وترجع مشاركتهم واتفاقهم الى الامتثال للنماذج الايديولوجية التي تنتظم فيها أفعالهم على أساس معياري والفعل الانساني فعل واع وانتقائي^(٥٧) selective

56 — Smityh in : Encyclopedia of social sciences, art. Ethics.

57 — Timasheff, N., Sociological Theory, Its Nature and Growth, PP. 242 — 264.

رسانيم في موضوعات العمل الاجتماعي ، وهي موضوعات ذات معنى ذات طابع حي من ناحية ، وذات طابع روي من ناحية أخرى ، ويندر القيم دلالتا المعيارية الموجبة أو السالبة . وتتظم أغلب قيم في سنت تقنية^(٥٨) .

اما هوارد بيكر Becker تلميذ زنايكي وأستاذ علم الاجتماع والأنثروبولوجيا بجامعة ويسكونسين ، فيقيم نظريته في التفسير الاجتماعي على قيم ابتداء وأساسا ، فهو يقول : « اذا كان على علم الاجتماع أن يضطلع بمهمة هداية اختيار البشر لغاياتهم ووسائلهم معا ، فعليه أن يجلو دور القيم ، ونسقات القيم في السلوك الانساني » . ويقول بيكر أن العبارة القائلة بأنه « لا مكان لأحكام القيمة في علم الاجتماع » إنما هي نفسها أحد أحكام القيمة^(٥٩) . فالإنسان لا يمكن دراسته بوصفه كائنا بشريا فعلا في نطاق مجتمع إلا اذا عرفنا قيمه ، ولأبه من وضع قيمه تلك في صورة منظمة مرتبة ، ومصنفة في نمط موحد يمكننا من انتبؤ بالسلوك الانساني والتحكم فيه كغاية عملية . فالإنسان على حد تعبيره مقوم أصيل man is an inveterate valuer والسلوك الانساني هو دائما سلوك معياري . وهناك خمس مراحل من السلوك يمر بها الفرد لكي يصبح انسانيا :

١ — السلوك القائم على حاجات لم تخضع لأعداد . وهنا تكون القيم التي يضمها السلوك قيما غير محددة .

58 — Don Martindall, *The Nature and Types of Sociological Theory*, PP. 419 — 421.

59 — Becker, H., *Through values to social Interpretation*, P. 297.

60 — Ibid, P. 298.

٢ - السلوك القائم على حاجات خضعت للأعداد - وتكون قيمة محددة •

٣ - السلوك القائم على حاجات جرت بها العادة وتكون قيمة محددة على أساس من الاتجاهات attitudes •

٤ - السلوك القائم على حاجات ذات معنى : وتكون قيمة محددة على أساس من الرموز (كاللغة مثلا) •

٥ - السلوك القائم على حاجات اجتماعية وتكون قيمة محددة على أساس من العلاقة بين الأنا والآخر ، وفي هذه المرحلة الأخيرة ، عندما يتحدث الإنسان ويستخدم رموزا ، لا يطور القيم فحسب في صلتها بالأفعال الاجتماعية ، بل يمنح نفسه ذاتا في مقابل ذوات الغير^(١١) •

وموجز القول أن القيم ونظم القيم أدوات لا غناء عنها في التحليل السوسيولوجي للواقع الانساني^(١٢) •

كما تقدم نظرية تالكوت بارسونز Parsons تحليلا للفعل الاجتماعي الى عناصر ثلاثة هي أولا غاية ، وثانيا موقف يحل بدوره الى وسائل وظروف ، وثالثا مستوى أو مقياس انتقائي واحد تتعلق بمقتضاه الغاية بالموقف^(١٣) •

وينكر « بارسونز » على اتجاه النظريات الوضعية في الفعل الاجتماعي حظرها تسلك أية عناصر معيارية على الاخلاق ، وتتنوع بالظروف تفسيرها وعيدا للفعل الاجتماعي ، بينما يتف المثاليون على الجانب المضاد عندما يعدون العناصر المعيارية وحدها الخليفة

61 — Ibid, P. 15.

62 — Ibid, P. 92.

63 — Rex, J., Key problems of sociological Theory, P. 97.

بتفسير الفعل الاجتماعي دون نظر إلى الظروف ، لذلك يرى بارسونز ضرورة الجمع بين العنصرين المعياري والظرفي لتفسير الاجتماعي للفعل الذي تضم البواعث عليه ثلاث جوانب هي : ما يتعلق بمعرفة وقائع الموقف ، وما يتعلق بالفاعلين الذين يرغبون موضوعات معينة ، وأخيرا الجوانب التقويمية التي تتعلق بالحكم على عناصر الموقف على أساس من مقاييس القيمة ومستوياتها . ويسمى بارسونز اتجاهه هذا في تفسير الفعل الاجتماعي وتحليله « بالنزعة الارادية » وهي التي يمكن أن تسع كلا من العناصر المعيارية والعناصر الخاصة بالظروف على السواء^(١٤) . وتحاول هذه النزعة أن تتخطى حدود المذهب المثالي والمذهب النفعي : وهو أحد صور المذهب الوضعي ، لتجد هلا إشكاله الفعل الاجتماعي .

أما ويليام كاتن W. Catton ، فيعرض نظرية اجتماعية للقيمة متأثرة بمبادئ الميكانيكا وقائمة على تصور لغضاء قيمى value-space ، ومجال قوى مغناطيسى . فالنظم الشخصية والاجتماعية تتطلب اختيارا من بين مرغوبات desiderata ممكنة ، وتصنف التفضيلات في نماذج ، على أن تنسب عملية التصنيف في نماذج patterning إلى القيم . وعملية التقويم هي الأعمال التي تبين شدة رغبة الشخص في مختلف موضوعات الرغبة ، أو التي تحدد مقدار دوافعه نحو تحقيقها . ويمكن أن يكون للقيم درجة ثبات reliability بوصفها قاعدة code أو مقياسا يدوم فترة طويلة من الزمان ، ويزودنا بمحك ينظم به الناس دوافعهم . ويعد الانسان الخاضع لعملية التنشئة الاجتماعية socialized عند « كاتن » مركزا لمجالات القوة force التي تجذبه إلى موضوعات الرغبة المتعددة ، ومقدر هذا الجذب هو دالة function قريب proximity موضوع الرغبة من الانسان المقوم في نطاق

فضاء قيمى متعدد الأبعاد • وتتبادل مجالات القوى المتعددة عمليات الكف inhibition بحيث يضعف أحدهما قوة الآخر • ولكل نوع من المجالات ، ولكل واحد من الأفراد فئته التى تعين المرغوبات تعينا قليلا أو كثيرا ، وبمقتضى هذه الفئة يكون تأثير قوة المجال^(٦٥) •

د - المواقف الاقتصادية

(نظرية العمل — نظرية نفقات الانتاج — نظرية المنشعة الحدية — النظرية الماركسية)

هناك وجهان لدلالة القيمة من الوجهة الاقتصادية ، أولهما دلالتها العامة من حيث هى تفسير للفاعلية الانسانية من كافة جوانبها ، وثانيهما دلالتها الخاصة من حيث هى تفسير ، أو وصف للفاعلية الاقتصادية النوعية بصفة خاصة •

ويتفق معظم الباحثين فيما يتعلق بالوجه الاول ، على أن الدلالة الاقتصادية للقيمة قاسم مشترك فى كل فاعلية انسانية ، بمعنى أنها مرحلة من مراحل كل فاعلية • فهى تقع منها موقع الوسيلة المفضلة الى غاية عندما لا تقوم الأشياء والأفعال الا بوصفها وسيلة لغاية أبعد منها : فكل سعى انى غاية سواء فى مجال الحق أو الخير أو الجمال يتوخى دوما ألا يسرف فى الجهد وفقا لبدأ الفعل الأقل moindre action ، ومن ثم يسلك أقصر الطرق وأيسرها عشقة^(٦٦) •

65 — W. Catton, A Theory of Value, American Sociological Review, June 1959, Volume 24, PP. 310 — 317.

٦٦ — قارن روبيه ، فلسفة القيم ، ص ١٣٨

Mackenzie, op. cit., PP. 116 — 7.

غير أن الباحثين لا يتفقون على دفع هذا الوجه من الدلالة العامة للاقتصادية الى أقصى نتائجه ، وهناك تنفرد المدرسة النمساوية () والفلسفة الماركسية عن الاتجاهات الأخرى في قيام نظرتيها العامة على نظرة اقتصادية للقيمة •

وأما الدلالة الخاصة للقيمة من حيث وصفها للفاعلية الاقتصادية النوعية ، فيختلف علماء الاقتصاد في نظرتهم الى القيمة بينما يتفقون على أنها أساس علم الاقتصاد فقد وصف بعضهم ذلك العالم بأنه علم القيمة (١٧) •

وقد استعمل آدم سميث (+ ١٧٩٠) مصطلح القيمة في كتابه « بحث في طبيعة وعمل ثروة الأمم » عام ١٧٧٦ بمعنيين مختلفين ، فذكر أنها تعني أحيانا قيمة الشيء بالنسبة الى شخص معين ، وتسمى « قيمة استعمالية » value in exchange وهذا أمر ذاتي ، بينما تشير أحيانا أخرى الى القوة الشرائية أى قيمة الشيء بالنسبة الى شيء آخر أو أشياء أخرى، وتسمى حينئذ «قيمة تبادلية» value in use وهذا أمر موضوعي • ولما جاء ريكاردو Ricardo وميل J. S. Mill تركا وأتباعهما مصطلح القيمة الاستعمالية ، وقصروا مصطلح القيمة للدلالة على القيمة التبادلية ، وظل الأمر كذلك حتى بعث جيفونز Jevons والمدرسة النمساوية مصطلح القيمة الاستعمالية تأييدا لنظرتهم الذاتية للقيمة • وكثيرا ما يختلر لعلماء الاقتصاد المحدثون لفظي القيمة الاستعمالية والتبادلية الى مصطلح « المنفعة » ، « والقيمة » ليقصد بالمنفعة قدرة السلعة على اشباع رغبة من الرغبات بينما يقصد بالقيمة

(*) افادت المدرسة النمساوية من نظرية المنفعة الحدية الاقتصادية في تفسيرها للقيمة ووصفها ، ولكنها افادت منها كعالم مساعد لنظرية التبا

٦٧ - د. عبد المنعم البيه ، نظرية القيمة ، القاهرة ، ص ١٩

قدرة السلعة على استبدالها بأخرى، كما يقصد كذلك « بالثمن » Price القيمة التبادلية للسلعة بـلغة النقود ، وكثيرا ما يطلق على نظرية الثمن اسم نظرية القيمة^(١٨) . وتنقسم نظريات القيمة بالمادول والاقتصادى الضيق الى فئات ثلاثة : نظريات خاصة بالنفقات supply

وتعنى بالعرض supply مؤثرا حاسما على القيمة ، ونظريات خاصة بالمنفعة وتعنى بالطلب demand ، وأخيرا نظريات تقرر القيمة على أساس من النفقات والمنفعة معا أو عن طريق العرض والطلب دون تغليب واحد على الآخر على نحو ما تذهب نظرية المنفعة الحديثة .

أما نظرية العمل labour وهى السلف الطبيعى لنظرية نفقات الإنتاج ، فقد بدأت عند سميث وريكاردو ، غير أن ماركس هو الذى وضع صورتها النهائية ، فأصبحت مقترنة باسمه ، وسيرد موقفه تفصيلا فيما بعد . وتذهب نظرية العمل الى أن القيمة الطبيعية للسلعة تتوقف على مقدار ما بذل فيها من عمل أثناء انتاجها . فالعمل هو مصدر القيم ومقياسها في آن واحد . ولم يكن من غير المؤلف في القرن الثامن عشر والتاسع عشر أن يعتد أصحاب هذه النظرية على القيمة الطبيعية واقامتها على العمل وحده ، وذلك لتأثير القوانين الطبيعية على الفكر السياسى والاقتصادى للمجتمع في ذلك الحين ، ولهذا بنيت الأثمان أو القيم على النفقة الانسانية على أن تعنى الجهد الذى يبذلها الانسان في إنتاج السلعة وهى العمل .

أما في نظرية نفقة الإنتاج فتتحدد قيمة السلعة ، في المدى الطويل ، وغية الاحتكار monopoly ، عن طريق نفقة أو تكلفة سائر عوامل الإنتاج التى تستخدم في انتاجها ، ويكون العمل أحد عوامل الإنتاج

٦٨ — المرجع السابق ، ص ٥ — ٧

وليس العامل النوحيد في تعيين القيمة ، ويغدو الثمن في النهاية مكافئاً لنفقة الانتاج الكلية • وقد ظن « ميل » وهو أبرز رواد تلك النظرية ، أنه قد نطق بالقول الفصل في نظرية القيمة على نحو ما يبدو في قوله : « لم يبق لى أو لغيرى أن يجلو غامضاً في نظرية القيمة^(٦٩) » •

أما نظرية المنفعة فقد أقامت معالجتها لنظرية القيم على أساس الطلب كما هو الحال عند « جيفونز » والمدرسة النمساوية ؛ فالمنفعة بمثابة امتحان للقبول ينبغي أن تنجح فيه كل سلعة يراد لها أن تدرج في ثبت القيم •

ويتضح من النظريات السابقة أنها تضع في الحساب عاملاً واحداً هو العمل أو نفقة الانتاج أو المنفعة ، ولذلك حاول بعض علماء الاقتصاد المحدثين اجتناب هذا القصور ، فتناولوا القيمة من جانبى العرض والطلب معاً في النظرية الحدية Marginal theory على أن تكون المنفعة الحدية هى العامل المسيطر على الطلب ، والنفقة الحدية هى العامل المهيمن على العرض ، وبذلك تتقرر القيمة عند النقطة التى تلتقى فيها المنفعة الحدية بالنفقة الحدية • وقد برزت تلك النظرية الى الوجود سداً حاول بعض الاقتصاديين تفسير المفارقة المعروفة « بمفارقة القيمة » paradox ervalue التى تصدت لنظريات العمل ونفقة الانتاج ، ومثالها المفارقة القائمة بين كل من الخبز والماس من ناحية ، وثمان كل منهما من ناحية أخرى ، فالخبز نفقه أكبر من الماس ولكن ثمنه أقل منه ، فلا يمكن حل هذه المفارقة الا برفض فكرة المنفعة الكلية والقول بالمنفعة الحدية • والمنفعة الحدية لسلعة من السلع هى منفعة آخر وحدة منها يبتاعها شخص معين، وبذلك تذلل الصعوبات التى واجهت سميث وريكاردو عن طريق نظرية

٦٩ - المصدر نفسه ، ص ١٥

المنفعة الخفية التي يمكن أن تفسر التناقض في قيم الأشياء ، فالمنفعة الحدية للخبز قليلة لأن لدى الأفراد ما يكفي منه ، فإذا قل محصول القمح ارتفعت المنفعة الحدية للخبز وارتفع ثمنه ، كما أن المنفعة الحدية للماش مرتفعة لأن الذين يمكنهم شراءه قد أشبعوا حاجاتهم الأخرى ولم يبق أمامهم سوى المظاهر الشخصية يدفعون غيها ثمنها :ياهما لأشباع رغباتهم في الولع بالمظاهر وحب التفاخر .

وقد صادفت هذه النظرية نجاحا كبيرا في إنجلترا وأمريكا وسائر القارة الأوروبية ، فقيمة السلعة لديها مستمدة من قدرتها على الاشباع لا من نفقات إنتاجها . وقد استطاع « مارشال » أن يضيف على هذه النظرية طابعا منطقيا ، فلها عنده وجهان ، الأول ينظر إليه فيرى ما أنفقه من تكاليف الإنتاج ، والثاني ينظر إليه فيرى منفعة السلعة بالنسبة إليه (٧) .

(النظرية الماركسية)

لا تهيم النظريات الاقتصادية السابقة أساسا يشيد عليه نظرة شاملة للفاعلية الانسانية ، لأنها تكتفى بموقف معين :أزاء أحد موضوعات الدراسة في نطاق علم الاقتصاد ، وهو هنا نظرية القيمة ، ولكن دون أن تمتد به وصفا وتفسيرا للنشاط الانساني بأسره ، كما صنعت النظرية الماركسية . وقد عرض ماركس نظريته الاقتصادية في القيمة في كتابه « رأس المال » في معرض تحليله للنظام الرأسمالي القائم على السلع ، فالسلعة شيء له قيمة استعمالية use value والقيمة الاستعمالية هي أي شيء يشبع حاجة انسانية بمقتضى خواصه وصفاته ، ومنفعة الشيء هي التي تعين قيمته الاستعمالية المحددة بالخواص المادية للسلعة .

٧٠ - د. عبد العزيز مرعي ود . احمد سعيد ، القيمة وتوزيع الدخل ، ص ٣٤ - ٤٠

ولا تصبح القيمة الاستعمالية واقعا الا باستخدامها أو استهلاكها • ولكنها لا يمكن أن تخضع للقياس الكمي ، ولكل سلعة وجهان تشكل قيمته الاستعمالية أحدهما ، بينما تشكل قيمته التبادلية وجهه الآخر التي يمكن قياسها بواسطة « العمل » ، وهو وقت العمل اللازم اجتماعيا والمتجسد في السلعة ، فهو الجوهر الاجتماعي المشترك في كل السلع • وقيمة السلعة هي تبلور العمل الاجتماعي^(٧١) • فلو صرفنا النظر عن القيمة الاستعمالية للسلع جميعا فلن يبقى لها سوى خاصية مشتركة هي كونها نتاج عمل • ولا تتحدد قيمة السلعة بكمية العمل الذي ينفق في انتاجها أو العمل المتبلور فيها الا اذا كان العمل المبذول في انتاجها جاريا وفقا لمستويات أدوات الانتاج السائدة ، وعلى أساس متوسط درجة المهارة القائمة في ذلك الوقت •

والعمل وجهان ، الأول : بوصفه فاعلية انتاجية محددة مثل العمل في النسيج أو الغزل أي العمل « النافع » ، والثاني : بوصفه العمل العام المجرد • فاذا خلق الوجه الأول من العمل القيمة الاستعمالية فان الوجه الثاني هو الذي يخلق القيمة التبادلية ، وهذا الوجه الثاني هو وحده الذي يقبل المقارنة الكمية^(٧٢) • والعمل نشاط انساني يهدف الى انتاج ما تحتاجه حياة الانسان • وما يحتاجه الانسان في حياته لا يعثر عليه في الطبيعة جاهزا على الدوام ، فالانسان يعدل من موضوعات الطبيعة ويغير منها بحيث يجعلها ملائمة لاشباع مطالبه • والعمل هو الشرط الطبيعي للحياة الانسانية ولذلك تنطوي عليه كافة الصور الاجتماعية للحياة الانسانية^(٧٣) •

71 — Marx & Engels, *Selected Works*, volume one, Moscow, 1962 PP. 417 — 8.

72 — Engels, F., *On Marx's Capital* PP. 81 — 2.

73 — Leontiev, *Fundamentals of Marxist political Economy*, Moscow, P. 10.

والعمل الانساني سمتان جوهريتان ، فهو من ناحية فاعلية هادفة تسعى الى تحقيق هدف سبق تصوره ، وهو من ناحية أخرى مرتبط بانتاج أدوات العمل • وتتقترن السمتان معا دون انفصال ، فانتاج الادوات هو الذي يجعل من العمل الانساني فاعلية هادفة ، وهما معا يشكلان سمة واحدة تميز الانسان عن الحيوان • وقد لاحظ ذلك بحق أحد مفكرى القرن الثامن عشر في قوله بأن الانسان حيوان صانع للأدوات^(٧٤) • فالعنصر الجديد عند الانسان هو القدرة على اكتشاف الممكنات والبدائل المختلفة • والقدرة على الاختيار من بينها ، وبالتالي القدرة على الموازنة بين شئ وآخر • وتحديد فائدة كل منهما بالقياس اليه • وباستخدام الأدوات لم يعد ثمة شئ مستحيلا من حيث المبدأ ، وما على الانسان الا أن يجد الأداة المناسبة لكى يحقق ما لم يكن اليه من سبيل ، وبهذا يوهب الانسان قوة جديدة قبل الطبيعة تمتد الى آفاق بعيدة الى غير حدود • فالطبيعة في نظر الحيوان واقع جامد لا سبيل الى تغييره بأى عمل ارادى، وفي حالة تفاعل الحيوان الموضوعى مع العالم الذى يحاصره ، هناك ما يأخذه من العالم وما يعطيه له ، بيد أن هذا الأخذ أو العطاء يتمان على نحو مباشر ودون وساطة ، بينما يكون العمل الانساني وحده تفاعلا عضويا موجها هادفا • ويتجلى الفرق الحاسم بين المجتمع الانساني والعالم الحيوانى فى أن تصارى جهد الحيوان هو جمع مقومات حياته أو التقاطها ، بينما يكون الانسان منتجا لها ، فهو ينتج تلك المقومات التى لا تخلقها الطبيعة الا بمشاركته وتدخله • ويعد الانتاج الذى يهدف الى اشباع مطالب الانسان الحيوية أشد فاعليات الانسان أهمية ، فهو الذى يهيئ الأساس المادى لكل

ضروب فاعلياته ، وعن طريقه يدلف الانسان من العالم الحيوانى الى المجتمع الانسانى^(٧٠) .

والانتاج بمثابة عملة ذات وجهين ، يسمى أحدهما « قوى الانتاج » والآخر « علاقات الانتاج » ، ويكونان معاً ما تسميه « المادية التاريخية (٧١) » « بأسلوب الانتاج » ، وهو ما ينتجه المجتمع من قيم مادية فى مرحلة من مراحل التاريخ ، أو بعبارة أخرى هو النظام الاقتصادى الذى يسود المجتمع فى مرحلة تاريخية محددة ، وهو القاعدة الأساسية التى ترتفع فوقها أبنية النشاط الانسانى جميعاً من وجهة النظر الماركسية . فأما قوى الانتاج فهى تتألف من أدوات الانتاج فضلاً عن البشر الذين يستخدمونها بما أتيج لهم من خبرة انتاجية معينة ومهارة فى العمل . وأما علاقات الانتاج فهى العلاقات المحددة التى تنشأ أثناء الانتاج بين الناس ، أو بالأحرى ، بين الطبقات ، وتتمثل بصورة قانونية فى علاقات الملكية ، أى علاقات الناس بوسائل الانتاج مثل الأرض والمناجم والغابات والمصانع وغيرها .

ويعتمد تحديد وضع الطوائف الاجتماعية المختلفة من البشر فى عملية الانتاج من حيث هو وضع مسيطر أو خاضع ، على علاقات الملكية ، أى أن علاقات الملكية هى التى تحدد وضع فئات الناس من عملية الانتاج ، فهى إما أن تكون فئة مالكة مستغلة ، وإما أن تكون مستغلة لا تملك شيئاً^(٧٢) .

75 — Ibid, P. 85.

(*) المادية التاريخية هى الوجه الاجتماعى الاقتصادى من النظرية الماركسية ، بينما المادية الجدلية هى الوجه الفلسفى والمنطقى منها .

76 — Avnasiev, Marxist Philosophy, Moscow, 1965, P. 184.

ويسلمنا هذا الى مفهوم « الطبقة » عند ماركس ، فهي نعى عنده قطاع من الناس يشغلون علاقة معينة بوسائل الانتاج ، فالرأسماليون يملكون المصانع ومصادر الثروة ويكونون بذلك الطبقة الرأسمالية ، بينما العمال يشتغلون فى المصانع وغيرها دون أن يملكونها ، لذلك فهم يشكلون الطبقة العاملة أو « البروليتاريا » proletariat (✱) •

وتنبثق علاقات الانتاج هذه بصورة موضوعية مستقلة عن ارادة

البشر ورغباتهم • ويعرف التاريخ خمساً من أساليب الانتاج هى عند ماركس ، الشيوعى البدائى ، والعبودى ، والاقطاعى ، والرأسمالى ، وأخيراً الاسلوب الاشتراكى • ويتميز الاسلوب الشيوعى البدائى بأنه كان مجتمعاً سابقاً على نشأة الطبقات ، أما الاساليب العبودية والاقطاعية والرأسمالية فهى صور مختلفة من المجتمع القائم على استغلال الانسان للانسان ، بينما يكون الاسلوب الاشتراكى النظام الاجتماعى الذى يلغى فيه استغلال الانسان للانسان (٣٧) • ولكن كيف يتطور المجتمع من أسلوب الى آخر أو من مرحلة الى أخرى ؟ يجيب الماركسيون على ذلك قائلين بن قوى الانتاج هى التى تتطور أولاً لأنها فى نظرهم أكثر ثورية من علاقات الانتاج ، وذلك لان أسلوب الانتاج يقتضى دائماً أن تطابق قواه الانتاجية علاقات انتاجية ملائمة لمستوى التطور الذى بلغته قوى الانتاج • وعندما تسبق قوى الانتاج علاقات الانتاج بحيث لا تتمكن الأخيرة من ملاحقتها ، يحدث صراع يتخذ صورة ثورية تفضى فى النهاية الى تحطيم علاقات الانتاج السائدة وانشاء غيرها مما يلائم قوى الانتاج التى سبقتها فى التطور • ومن ثم فان محرك التطور الانسانى بأسره هو التناقض بين قوى الانتاج وعلاقاته وهو يؤدى الى

(✱) تعود هذه التسمية الى عصر الرومان عندما كان يقصد بها الطبقة السادسة الدنيا التى لا تخدم الدولة بما تملكه من مال بل بما تجبه من اطفال (نسل أو ذرية proles) •

77 — Leontiev, op. cit., PP. 25 — 6.

قلب العلاقات السائدة وابدال غيرها بها • ويتخذ هذا التناقض هيئة الصراع الطبقي الذي يندو طابع التاريخ الانساني جملة وتفصيلا • وتطور الانتاج ضرورة موضوعية وقانون من قوانين الحياة والحركة الاجتماعية • وتاريخ المجتمع هو تاريخ تطور الانتاج الاجتماعي المحكوم بالقانون ، والعملية الضرورية التي تحل أسلوبا أعلى من الانتاج محل أسلوب أدنى • واذا كانت قوى الانتاج هي الوجه الذي يتطور أولا من أسلوب الانتاج فان أدوات الانتاج هي العنصر الذي يتطور أولا من قوى الانتاج ، وأي تغير أو تحسن يطرأ عليها يؤذن بتغير وتطور قوى الانتاج التي تعين بدورها علاقات الانتاج (٧٨) • وهذا التغير لا يلائم بطبيعة الحال العلاقات السائدة التي تغدو عقبة في وجه التطور تستلزم قهرها وتجاوزها الى غيرها من علاقات الملكية التي من شأنها أن تحدد الوضع الطبقي لاجزاء المجتمع • ويثور الصراع بين الطبقة الحاكمة التي تملك وسائل الانتاج والتي من مصلحتها استبقاء العلاقات السائدة، وبين الطبقة المحكومة التي لا تملك شيئا والتي من مصلحتها تغيير العلاقات القائمة لتطابق قوى الانتاج المتقدمة • وتقف الحتمية التاريخية لدى الماركسية في صف الطبقة المحرومة لانها تنثور على العلاقات السائدة التي تؤيد بقاءها الطبقة المالكة والتي تمثل عقبة في وجه التطور • ولذلك فان الطبقة المحرومة هي الطبقة الصاعدة rising التي تحمل على كاهلها عبء حركة التاريخ ، وتبعة تطور الانسانية ، بينما تصير الطبقة السائدة طبقة منهارة decaying or deteriorating تطوُّها عجلة التطور المحتوم •

وتفرق الماركسية بين ما تسميه بالقاعدة basis أو الاساس foundation ، وما تسميه بالبناء الاعلى super-structure فأسلوب الانتاج بكل من وجهيه ، قوى الانتاج وعلاقاته ، هو «القاعدة» والاساس

وهو العامل الحاسم في صوغ سائر العلاقات والنظم الاجتماعية والسياسية والقانونية والخلقية والفلسفية والدينية والعلمية والفنية التي تمثل بدورها « البناء الأعلى » الذي يستمد وجوده واستمراره من أسلوب معين للانتاج هو الذي يحدد بصورة مباشرة طبيعة المجتمع ، أفكاره ونظمه . أو يمكن القول بعبارة أخرى : ان الاساس الاقتصادي للمجتمع هو الذي يحدد صوراً معينة من الوعي الاجتماعي تطابق ذلك الاساس المادى ، « فليس وعى الناس هو الذي يحدد وجودهم : بل وجودهم (المادى) هو الذي يحدد وعيهم » (٧٩) . وبتغير الاساس الاقتصادي يتحول البناء الأعلى بكافة جوانبه ومستوياته ولكن بدرجات متفاوتة من السرعة . ورغم قيام البناء الأعلى أو الوعي الاجتماعي على قاعدة أسلوب الانتاج ، أى الاساس الاقتصادي ، فان له بعض الاستقلال النسبى عندما تعود بعض أفكاره فتقدم للناس مبرراً لحاجتهم الى تعزيز القاعدة القائمة أو باعثاً على تدميرها . كما أن لكل بناء أعلى لأى مجتمع من المجتمعات قسماً مشتركة عامة لها اهميتها البارزة للانسانية جمعاء ، ومن ثم لا يطرأ عليها التغير . وتضم هذه القسومات أو العناصر الراسخة المستويات الخلقية الانسانية العامة وآثار الادب والفن الخالدة . وهكذا يتجلى استقلال البناء الأعلى النسبى في « اتصال » Construct. أو استمرار تطوره ، الذي يفسر ما ينطوى عليه من تعقيد وتركيب يجمع بين كل من الأفكار الموروثة من المجتمع السابق ونظمه ، وبين أفكار القاعدة الاقتصادية القائمة ونظمها .

ومهما يكن من أمر الصور التي يتجلى بها الوعي الاجتماعي في المجتمع ، فانه يتخذ طابعاً طبقياً . ويكون انجموع الكلى للأفراد والأفكار السياسية والخلقية والفنية وغيرها التي تعتقها طبقة معينة ما يسمى

79 — Marx, op cit., P. 363.

بأيديولوجيتها(٨) . ولكن لماذا تخلق كل طبقة أيديولوجيتها الخاصة بها ؟
يجيب الماركسيون بأن وضع الطبقات في المجتمع القائم على انصراف
يعيد كل البعد عن المساواة والتكافؤ في مواجهته لمختلف الاهداف والمهام
الاجتماعية ، ومن خلال نسق معين من الآراء ووجهات النظر الذي تعبر
عن طريقه الطبقة عن وضعها في المجتمع وتبريره ، تدافع عن مصالحها
وتسعى الى تحقيق أهدافها . فالأيديولوجية البورجوازية (الرأسمالية)
على سبيل المثال ، تجاهد لاثبات الطبيعة الازلية الخالدة للملكية
الرأسمالية الخاصة والاستغلال ، بينما تناضل البروليتاريا التي تقرر
على يدها مصير الرأسمالية المحتوم — لبناء الاشتراكية ومن بعدها
الشيوعية ، حيث تختفي الطبقات وينتهي عهد الاستغلال ، لذلك فايست
البروليتاريا في حاجة الى الأيديولوجية الاشتراكية(٩) .

ومن ثم فان المجتمع المنتظم الى طبقات متعادلة لا يمكن أن تكون
له أيديولوجية واحدة بل لا بد أن يكون للطبقة الممارسة للاستغلال
أيديولوجيتها التي تناهض أيديولوجية الطبقة الخاضعة للاستغلال .

وإذا ما كانت الأيديولوجية تحمل طابعا طبقيًا ، ألا يؤدي ذلك بها
الى تحريف الحقيقة وصورة الواقع حتى تلائم المصالح الطبقية ، فيضحي
بالحقيقة على مذبح مصلحة طبقة أو أخرى ؟ ولكن الماركسيين لا يجيبون
على ذلك السؤال قبل أن يسألوا أولا : قل أيديولوجية أى طبقة تفصّد ،
أقل لك أين تقف تلك الطبقة من الحقيقة ؟ فإذا ما كانت الطبقة تؤدي

(*) ابتكر دستوت دي تراس de Tracy اصطلاح ايديولوجية
عندما كان بصدد تحليل الافكار العامة وردها الى احساسات كان يعتقدها
انها مصدرها . وقد اريد بالمصطلح أن يكون بديلا للميتافيزيقا ، كما استخدمه
نابوليون للدلالة على الفلسفات الجمهورية . وللايديولوجية — من حيث هي
علم الافكار — معان متعددة ، ويستخدمها الباحثون بطرق مختلفة كما سنرى
عند ماركس وسارتر وغيرها .

دورا تقديميا من التطور الاجتماعى ، فانها لا بد واقفة فى صف الواقع الموضوعى ومنطوية أيديولوجيتها على الحقيقة ومعبرة عنها . ولكن متى استنفدت الطبقة دورها التقدمى واشتبكت مصالحها فى صراع مع مجرى التطور فلا تلبث أن تكف عن كونها معبرة عن الحقيقة ، وتشرع فى تحريف الواقع والحقيقة حتى يلائما مصالحها الضيقة . فعندما تصدت البورجوازية للاقطاع كانت أيديولوجيتها معبرة عن العالم بصورة صادقة ، ولكنها سرعان ما استنفدت طاقاتها التقدمية عندما تملك مقاليد السلطة ، وغدت عقبة فى طريق التطور الاجتماعى ، وعندئذ فقدت الأيديولوجية البورجوازية قدرتها على التعبير الصادق عن الواقع والحقيقة .

بيد أن هذا لا يصدق ، فى عرف الماركسيين ، على الأيديولوجية الماركسية لأنها بوصفها أيديولوجية الطبقة العاملة ، فهي أيديولوجية علمية وصادقة حتى النهاية ، وعلى يد الطبقة العاملة انهاء المجتمع الطبقي الى غير رجعة ، ولأن المصالح الطبقيّة للبروليتاريا تتطابق دائما مع المجرى الموضوعى للتاريخ ، ومن ثم فان قدرة الأيديولوجية الماركسية على التعبير عن الحقيقة باقية الى الابد فى كل مراحل تطورها جميعا^(٨١) .

والمعنى السابق للأيديولوجية هو الذى يحدد معالم وجهها الخيب المضى ، فهناك معنى آخر لها يكشف عن وجهها الآخر ، وهو وجه سيىء ، بغيض . فالأيديولوجية يمكن أن تكون مظهرا لجهل تام بالقوى الموضوعية ، وهى القوى المادية التى يزودنا بها أسلوب الانتاج القائم ، وانتهى تهيم الإنسان أساس نظريته العامة ، وقاعدة أفعاله الاجتماعية ، ولا تشغل الا بالافكار وكأنها كائنات مستقلة تحيا تاريخها المستقل ، وتمر بأدوار تطورها الخاص ، وتخضع فحسب لقوانينها الذاتية^(٨٢) . وهكذا

81 — A. anasiev, op. cit., P. 325.

82 — Gould, H., **Marxist Glossary**. Sydney, 1947, P. 53.

تخلق الافكار بعيدا عن الارض التي خرجت منها ، وتتراوح وتتواءم وكأنها كائنات حية لها قوانين نموها التي لا تشارك فيه غيرها . وبذلك تطلق الايديولوجية أسما على الفكر المنعزل عن الحياة المادية ، ووصفا يراد به التدح والتلب .

وقد حظى هذا المعنى الاخير للايديولوجية بعناية ماركس في مؤلفاته الاولى ، التي بدأت نقدا للايديولوجية في صورها الدينية والتأنيونية والفلسفية بوصفها اغترابا () *alienation* عن الاصل المادى ، فالايديولوجية اذا ما ظنت نفسها مستقلة عن الواقع المادى متمثلا في أسلوب الانتاج ، وليست منعكسة عنه : اتقد حكمت على نفسها بالضياح ، أى بالاغتراب عن أصلها الحقيقى . فالاغتراب اذن هو وهم الفكر الجاهل الذى يعد نفسه مطلقا حرا ، له عالمه الخاص الصورى الذى لا علاقة له بالواقع العينى الحقيقى ، فهو اذن جهل بوجوده المستمد من غيره . واذا ما كان الاغتراب عند هيجل لا يحمل طابعا سيئا ، وليس فيه معنى التدح ، بل هو لحظة من الصبرورة الكلية والتطور الشامل للروح ، فاننا نجد له عند ماركس طابعا أخلاقيًا سيئا لان الايديولوجية المغترية تتحول الى تبريراتلعلاقات الانتاج

(*) كان هيجل اول من استخدم « الاغتراب » *Entfremdung* (بالألمانية) في « فنومنولوجيا الروح » مصطلحا للدلالة على الفاعلية التي يصبح الوعي الذاتى بواسطتها واتما فعليا فتفترب الروح في أشكال ثقافية وأقمية يتأكد وجودها به ، فهي تنفض مضمونها خلال الزمان في واقع فعلى ، ويطلق هيجل على هذه العملية من التفرج الذاتى مصطلح الاغتراب : وبمقتضاه لا يكون للوعي الذاتى وجودا واقعيا عينيا الا بقدر اغترابه هو نفسه ، وبصنيعه هذا يضع نفسه موضع الكل الشامل ، وهذا الاغتراب ضرورة للروح لكي تبلغ مرحلة الوعي بذاتها . وهو تخرج ابداعى لازم للوعي والتحرر ، وهو عند هيجل فاعلية مشروعة وليست نقصا أو عيبا يتطلب النقد أو التقويم كما هو الحال عند ماركس .

انظر :

Carl Friedrich (editor) *The Philosophy of Hegel*, New York, Modern Library, 1954, PP. 429—434.

السائدة وتجميدها كما لو كانت نهاية المطاف وما ينبغي أن يوجد فيه الواقع (٨٣) • فكأن الاغتراب الايديولوجي يحجب مونفا أخلاقيا خبيثا من علاقات الانتاج السائدة ، فبدلا من مواجهة الوقائع الاقتصادية التي تعترف ضمنا بإمكان تطورها وتغييرها ، تفر الايديولوجية بعيدا ، مدعية أنها لا تربطها علاقة بهذه الوقائع المادية وأن لها كيانها المستقل ، وبالتالي فان الافكار المجردة لا تصارعها الا أفكار مجردة لا شأن لها بالصراع المادى الدائر • واذا ما عرفنا أن الافكار انما تعكس علاقات انتاجية محددة يمكن تجاوزها ، فان الاصرار على استقلال هذه الافكار وثباتها الذاتى انما يعنى اصرارا على تثبيت العلاقات الانتاجية للقادة التي آن الاوان لتغييرها وقلبها •

ويتم استرداد ما اغترب من الايديولوجية ، عند ماركس ، عن طريق النقد ، بمعنى الكشف عن العلاقات الواقعية التي تربط بين البناء الأعلى وبين القاعدة أو الأساس الاقتصادى : فعالم الافكار عند ماركس هو نفسه العالم المادى وقد انتقل الى الفكر الانسانى وترجم اليه •

ويتبين من ذلك أن موقف الماركسية من نظرية القيم موقف صريح كما يبدو في ردها الى الأساس الاقتصادى ، ولكن يمكن أن نمضى في التحليل الى أعظم من ذلك ، اذا ميزنا بين موقفين من القيم في النظرية الماركسية ، أحدهما صريح وهو رد القيمة الى العمل بمعناه الاقتصادى ، والآخر مضمحل ينطوى في حديثها عن البناء الأعلى أو الايديولوجية ، وهذا الموقف الأخير هو الذى تعنى به الفلسفة كواحد من موضوعاتها • لأن الماركسية قد أدرجت الفاعليات الفلسفية والخلقية والفنية وغيرها ضمن ضمن ما يصوغ لديها البناء الأعلى • فالقيم ، وخاصة القيم الخلقية ، تنشأ بمولد المجتمع الانسانى ، فهناك يفرض المجتمع على أعضائه مطالب محددة معبرا عنها في المستويات والمقاييس الخلقية • وهى ليست

موضوعات ثابتة لا تتحول ، بل تتغير بتطور المجتمع تحت تأثير تغيرات الانتاج وخاصة علاقات الانتاج . ففي مجتمع الشيوعية البدائية كانت المستويات واحدة على السواء عند جميع الأفراد . ولكن بنشأة المجتمعات الطبقية بدأت المستويات الخلقية تعكس مطالب طبقة أو أخرى ، واكتسبت الاخلاق طابعا طبقيا . ففي المجتمع المنقسم الى طبقات متعادلة حيث توجد أخلاق المستغلين في مقابل أخلاق الخاضعين للاستغلال ، تسود أخلاق الطبقة المستغلة^(٨٤) ، التي تصبح وسيلة لخدمتها فتمجدها وتثيد بمصالحها ، وترتفع بها الى مرتبة القوانين الازلية الخالدة التي تطابق الطبيعة البشرية . واذا ما كان ثمة طبقات صاعدة وأخرى منهارة ، فلا بد أن تكون أخلاق النظام الاقتصادي التقدمي أفضل من النظام الرجعي ، فالطبقة الصاعدة كما يقول ماركس هي التي تراث المستقبل ، وهي البروليتاريا لذلك كانت أخلاقياتها أفضل الاخلاقيات ، ففي هذا المجتمع اللاتطبقى المقبل تتفتح زهور الصفاء والجمال ، وتتجلى الفضيلة الطبيعية للانسان^(٨٥) .

وعلى هذا الوجه يهتبل الماركسيون الفرصة السانحة ليخفوا كل ما يؤثر من قيم انسانية ومثل عليا على المجتمع اللاتطبقى الذى تشيده البروليتاريا على أنقاض المجتمع الرأسمالى الطبقي ، خالعين على الطبقة العاملة كل فضائل الانسان .

84 — Mayo, H., in *Encyclopedia of Morals*, art., Marxist Theory of Morals.

85 — Aanasiev, op cit., P. 333.

٢ - المواقف المثالية

أ - كانط ب - كاسير - ج ماكنزي د - جود ه - هارتمان و - لاغيل
ز - الطويل (المثالية المعدلة) •

تمهيد :

تتفق المواقف المثالية من القيمة على رفض موقف أصحاب النزعة الطبيعية ومعارضته ، على اختلاف ما يطلق على مذاهب أصحابها من تسميات ، ينكر بعضها أن يندرج تحت طائفة المثاليين • ولكننا رغم ذلك ضممناها تحت فئة المواقف المثالية على أساس اتفاقها على وجهة نظر من القيمة لها قسماتها المشتركة البارزة ، صارفين النظر عن اختلاف آراء أصحابها من مسائل الانطولوجيا والايستمولوجيا ، قانعين بأوجه التماثل في موقفهم من قضايا الأكسيولوجيا • فهم يشتركون في إنكار التجربة - بمعناها الضيق - مصدرا للمعرفة بالحقائق الثابتة والقيم المطلقة على السواء ، أو وسيلة لأدراكها ، بل العقل أو الحدس . أو الوعي هو أداة إدراكها واكتشافها • والقيم عندها ليست وسيلة إلى غاية تقوم خارجها ، بل هي بيئة بذاتها لا تحتل برهانا ولا تقبل تبريرا ، عامة وليست جزئية ، ضرورية وليست عارضة ، لا تقبل شكاً أو جدلاً أو احتمال تناقضا ، تكاد تشبه بديهيات الهندسة ومصادراتها (٨٦) •

(١) كانط :

يقدم كانط الموقف المثالي النموذجي من القيم ، بل أن غنسفته بأسرها يمكن أن تعدها نقدا للقيم الثلاثة ، الحق والخير والجمال • فنقد العقل النظري نقد لقيمة الحق ، ونقد العقل العملي نقد لقيمة الخير ،

٨٦ - د • توفيق الطويل ، الفلسفة الخلقية ، ص ١٢٥ - ١٢٦

ونقد الحكم نقد لقيمة الجمال • وينهض نقده في المجالات الثلاثة على أساس مشترك هو مطابقة تلك التيم للشروط القبلية الكلية للعقل ، وخضوعها لقوانينه • والإنسان مقيد بظاعة القانون ، لا يجب نستبد به سلطة خارجية ، بل كرجل حر يقيد سلوكه بنفسه احتراماً لإنسانيته • ومن ثم كان شعوره بالالزام آية حريته واستقلال شخصيته (١٧) • مما هو منالى في مذهب كانط ليس شيئاً وانما خارج التجربة متعالياً عليها ، بل هو أقرب الى أن يكون مرحلة وعصراً من عناصر التجربة ذاتها ، واذن فليس للمثل الأعلى وجود انطولوجي مستقل ، ولا كيان مفارق قائم برأسه ، بل هو مبدأ منظم ضروري كلى يكمل التجربة ويضفي عليها وحدتها النسقية • ومهمة النقد عند كانط هي بيان « ما ينبغي » أن يعرفه العقل أو يشرعه ، فهي اذن مهمة تأسيس وتسييد سواء في العلم أو في الأخلاق أو في الفن أو في السياسة أو في الدين •

ففي « نقد العقل النظري الخالص » (١٧٨٠) حيث أشعل ثورته الكوبرنيقية ، ينتهي كانط الى أنه لا ينبغي أن نلتمس في الأشياء تفسيراً لقوانين العقل ، بل ينبغي أن نلتمس في العقل نفسه تفسيراً لقوانين الأشياء • فالعقل هو المشروع للأشياء • ولا بد للأشياء أن تحتذى مثال المعرفة عند الإنسان فهو مصدر القواعد الكلية التي بمقتضاها كان هناك عالم الظواهر *phenomena* ، عالم الطبيعة والعالم الخارجى • واذا لم يكن للعالم الخارجى وجود في ذاته لأنه يستمد من شروط المعرفة العقلية ، لهذا لا يغنى انكاراً لوجود « الأشياء في ذاتها » *noumena* ، غير أنها لا يمكن أن تعرف ، لأن ما يمكن أن نعرفه هو ما يبدو لنا وليس على نحو ما هو في ذاته •

٨٧ — المرجع السابق ، ص ٢٢٣ •

(*) أشار كانط الى « الثورة الكوبرنيقية » عنواناً لمحاولته تلك في المقدمة للطبعة الثانية من هذا الكتاب •

وفي « نقد العقل العملى » (١٧٨٨) وفي « مقدمة في الأسس الميتافيزيقية للأخلاق » (١٧٨٥) تتصل أحكام القيمة ، وهى العلم بما ينبغى أن نأتيه من أفعال ، بالمعرفة اليقينية التى تتعلق بعالم « الأشياء فى ذاتها » . وبذلك تتم المقابلة التى غرض بها كانت بين « السموات المرصعة بالنجوم من فوقنا » ، وهى تعنى لديه عالم الظواهر ، وبين « القانون الخلقى فى أعماقنا » الذى يشير الى مشاركة النفس الحسورية الترנסند لتالية فى عالم الأشياء فى ذاتها (٨٨) . والانسان وحده هو الذى يشعر بالزام يوجب عليه أن يتصرف وفقا لمبدأ ، وبخالف بذلك ما كان مقرا عليه أن يفعله ، فيتحرر بذلك من قيود العلية التى يخضع لها كجزء من عالم الظواهر ، وبمقتضى هذه الحرية ينهض بواجبه ، فما ينبغى على الانسان فعله يتضمن القدرة على اتيانه ، فالقانون الخلقى اذن هو الذى يكشف الحرية واستقلال الانسان عن الجانب الذى يوثقه بعالم الظواهر منتما بذلك الى عالم الأشياء فى ذاتها . فبينما يعد كل ما يتعلق بعالم الظواهر والحواس مشروطا بالمبادئ الضرورية الكلية أى القبلية ، التى تجعل التجربة ممكنة ، نجد الأحكام والأوامر فى عالم العقل وعالم الحرية ، مطلقة وليست مشروطة (٨٩) . وهكذا نرى أن الأمر المطلق يأمرنا بأن نتصرف وفقا لقانون عام أى بموجب مبدأ صالح للانسان بما هو انسان يتخذ صيغا متعددة ، فهو تارة : « افعل طبقا لقاعدة تستطيع فى نفس الوقت أن تريد جعلها قانونا عاما » ، وتارة : « افعل بحيث تعامل الانسانية دائما ممثلة فى شخصك أو أى شخص آخر غاية ولا تعاملها كمجرد

88 — Carl Friedrich, (editor) *The Philosophy of Kant*, New York, Modern library, 1949, introduction, passim.

89 — Ibid, loc. cit.

وسيلة الى تحقيق غاية » ثم هي تارة أخرى « أعمل بحيث تجعل ارادتك بمثابة مشرع يسن للناس قانونا عاما (٩٠) »

أما في « نقد الحكم » (١٧٩٣) فيعرض في نقده لقيمة الجمال « وهي لا تطابق لديه مثالا خالدا للجمال ولا الذوق الاستمتاع » فبالحكم الجمالي تدرك اتساقا أو نظاما بين قوى النفس • والشئ الذي تحدث رؤيته هذا الاتساق نسبيه جميلا • والجمال لا يقوم في الأشياء والموضوعات وإنما يقوم في النفس أو الذات • والموضوع الجميل بمثابة علة مناسبة لابقاع الاتفاق بين الفهم والخيال • ولما كان الحكم الجمالي قوامه الذات الانسانية أو الوعي الترنسندنتالى فهو حكم قبلى يتسم بالضرورة والكلية ، ثابت عند كل انسان ، وصادق في كل مكان وزمان •

أما في كتابة « الدين في حدود العقل وحده » (١٧٩٣) فيقيم فيه كائنا الانزام الداخلى الحر أساسا للحياة الدينية كما هو أساس للحياة الخلقية ، فالسلوك الدينى عند الشخص ، وهو الاعتقاد بوجود الله وخلود النفس يرد الى حاجة لدى الشخص تتولد من علاقاته بمثله الأعلى الخلقى • وهو مثل أعلى صادر عن اختيار حر ، وليس صادرا عن طاعة لسلطة خارجية (٩١) •

وفي كتابة « مشروع للسلام الدائم » (١٧٩٥) استطاع كائنا باسم العقل العملى أى باسم القانون الخلقى أن يؤكد امكان السلام الدائم بين الشعوب • ولن يتحقق ذلك السلام الا يوم تصبح السياسة العالمية سياسة خلقية ، ويوم ينظم المجتمع الانسانى الشامل تنظيمًا يتيح لكل فرد فيه أن يمارس حريته أو أن يحقق غايته الخلقية • وهذا

٩٠ - د. فوفنيق الطويل ، الفلسفة الخلقية ، ص ٢٣٦ - ٢٤١ .

٩٢ - د. عثمان أمين ، مقال نقد العقل الخالص لكائنا ، تراث الانسانية ، المجلد الاول العدد ١٢ ١٩٦٣ .

الجهد الساعى لتلك الغاية هو الحرية فى صميمها ، ومبادئ التشريع كفيلا بذلك التنظيم (٩٢) .

وهكذا تتجلى مثالية كانط القيمية فى مؤلفاته جميعا وهى نظرية معيارية واضحة تستوعب كل فاعليات الانسان ، فما هو واقعى فى علوم المكان والزمان والعلية الآلية هو ما يطابق الشروط القبلية للمعرفة ، كما لا ينجم اتصاف الواقعى بصفة الالتزام عن مطابقتها لمثال مفارق ، فالضرورة باطنة فى فاعلية الفكر عينها . لذلك لا يعرف الفعل الخلقى بمطابقته لخير متعال ، أو بضرب من حساب اللذة . وهذا نفسه هو شأن الحكم الجمالى الذى لا يشارك فى نموذج خالد هو مثال الجميل ، كما لا يتعلق بالمتعة والاثارة ، فهو حكم قبلى يتطلع الى الكلية والضرورية . وأما الدين فليس أساس الأخلاق بل هو انذى يتبع للأخلاق ، وتعاليمه لا تعدو أن تكون « أقدمس تعاليم العقل » (٩٣) .

(ب) ارنست كاسير Cassirer

يقدم كاسير فهما جديدا لطبيعة الانسان ، فيفرد للانسان واقعه الخاص عن سائر ضروب الواقع الكثيرة المتنوعة بقدر كثرة الكائنات الحية . فلكل كائن عضوى وجوده المونادى monadic being وله عالمه الخاص لأن له تجربته الخاصة . ولا وجه للمقارنة بين مختلف أنواع التجارب ، وبالتالي بين أنواع الواقع المنوعة المتعلقة بكائنات عضوية مختلفة . ولكل كائن عضوى كما يقول يوكسل : *Uexküll* جهازان ، أولهما جهاز استقبال *receptor system* ، والثانى جهاز

٩٢ — المصدر السابق .

٩٣ — ريمون روبيه ، المرجع المذكور ، ص ٢٣٤ .

(%) فضلنا أن تكون « مونادى » وليس ذرى حتى لا تختلط بالمعنى الفيزيائى سواء قديما عند ديمقريطس أو حديثا عند دالتون Dalton ، ولكى تحتفظ بمعناها الخاص فى فلسفة لينتس Leibnitz .

تأثير effector system ، يتلقى الكائن بالأول المؤثرات الخارجية ، وبالتالي يستجيب لهذه المؤثرات . وهما حلقتان في سلسلة « الدائرة الوظيفية » . غير أن كاسير لا يقنع بهذه الدائرة خطية لوصف الواقع الانساني . فبين الجهاز المستقبل والجهاز المؤثر نجد لدى الانسان حلقة ثالثة تميزه عن غيره من الأنواع الحيوانية ، وهي التي يسميها الجهاز الرمزي Symlobic System ، فالانسان لا يحيا في واقع أكثر اتساعا من واقع الحيوان فحسب بل يعيش أيضا في أفق أو بعد جديد من أبعاد الواقع وآفاقه . فهناك فرق لا يخطئه التأمل بين ردود الفعل العنوية وبين الاستجابات الانسانية ، ففي رد الفعل يأتي الجواب على المؤثر الخاص مباشرة سريعا ، بينما في حالة الاستجابة يجيء الجواب بطيئا ، لأن عملية فكرية معقدة هي التي تعوقه (٩٤) . غير أن الانسان لا يقدر على الفرار من ذلك القلب للنظام الطبيعي . لأنه لا مفر مما قد صنعت يده . ومادام الانسان لم يعد فحسب محصورا في نطاق عالم فيزيائي ، فإنه يعيش في عالم رمزي . واللغة والأسطورة والفن والدين والعلم ، وهي عناصر الثقافة الانسانية ، أجزاء من هذا العالم الرمزي . فهي الخطوط المتنوعة التي تحاك منها الشبكة الرمزية ، أي التسيج المعقد للتجارب الانسانية . ولم يعد الانسان قادرا على مواجهة الواقع بصورة مباشرة ، بل ان الواقع الفيزيائي ، فيما يبدو ، يتقلص كلما تقدمت فاعليات الانسان الرمزية ، فبدلا من أن يعالج الانسان الأشياء نفسها نراه قد تغلف بالأشكال اللغوية والصور الفنية والرموز الاسطورية والشعائر الدينية حتى أصبح لا يرى شيئا الا عن خرق هذه الوسائط المصطنعة . وموقف الانسان هو نفسه ، سواء في المجال النظري أو المجال العلمي ، فهو في المجال العلمي لم يعد يحيا في

عالم من الوقائع الصلبة أو وفقا لمطالبه ورغباته المباشرة ، وإنما يحيا
وسط عواطف وآمال ومخاوف وأوهام وأحلام وخيال ، أو على حد
تعبير ابيكتيتوس Epictetus « ليست الأشياء هي التي ترزعج
الانسان وتخيفه ، بل آراؤه وخيالاته عنها » (٩٥) .

وعلى ذلك يمكننا أن نصح التعريف الكلاسيكي للانسان القائل
بأنه حيوان عاقل لأن التفسير العقلي لكل فاعليات الانسان عاجز
عن استيعاب الميدان كله ، حتى « دين في حدود العقل الخالص »
كما تصوره كانط لا يزيد عن تجريد محض ، لأنه لا يحمل الا الهيئة
المثالية ، والظل الشاحب من الحياة الدينية الأصلية العينية .

ولم يكن المفكرون الكبار الذين عرفوا الانسان بأنه حيوان عاقل
من أصحاب نزعة تجريبية ، ولا قصدوا أن يقدموا وصفا تجريبيا
للطبيعة الانسانية ، وإنما كانوا يعبرون عن الزام خلقى أساسى . فالعقل
مصطلح قاصر لا يلائم فهم صور حياة الانسان الثقافية في ثرائها
وتنوعها ، غير أن هذه الصور جميعا صور وأشكال رمزية . ومن هنا
ينبغي أن نعرف الانسان بأنه « حيوان رازم » يصنع الرموز ، فهذا
وحده الذى يهى لنا فهم الطريق الجديدة المفتوحة أمامه نحو
المدنية (٩٦) .

والثقافة الانسانية من حيث هي كل واحد ، عملية تحرير ذاتي
تقدمى . وتمثل اللغة والفن والدين والعلم أوجها متنوعة في هذه
العملية ، ففيها يكتشف الانسان قوى جديدة ويدعمها ، تلك القوى
التي يشيد بها عالمه الخاص وهو عالم « مثالي » (٩٧) .

59 — Ibid, P. 43.

96 — Ibid, P. 43.

97 — Ibid, P. 386.

ويؤيد كاسير ما ذهب اليه كانط في كتابه « نقد الحُكم » في محاولته أن يكتشف معيارا عاما لوصف البنية العامة للذهن أو الفهم الانساني ، تميز لها عن الأساليب الممكنة الأخرى للمعرفة . فقد توصل كانط الى وجود معيار في طابع المعرفة الانسانية ذاتها ، هو الذي يجعل الفهم مضطرا الى التمييز الحاسم بين ما هو واقعي وما هو ممكن فالتفرقة بين الواقعي والممكن تفرقه لا نجد لها نظيرا لدى ما هو أدنى من الانسان أو ما هو أسمى منه ، فما هو أدنى منه مقصور على المدركات الحسية يتقبل المؤثرات المسادية ويرد عليها ، ولكنه عاجز عن تكوين فكرة عن الأشياء « الممكنة » . وكذلك العقل الالهي لا يعرف فرقا بين الواقع والامكان لأنه فعل صرف *actus purus* وكل ما يدركه هو شيء واقعي ، ومن ثم لا ينشأ مشكلة الامكان الا عند الانسان (٨) .

ويتطلب الفكر الرمزي فصلا حادا بين الواقعي والممكن ، أو بين الوقائع والمثل أي ما ينبغي أن يكون أو القيم . فالواقعة العلمية نفسها لا تمثل تراكما اتفاقيا أو حشدا لمعطيات حسية ، بل هي منطقية على عنصر رمزي أي مثالي أو قيمي ، هو الذي ينسقها ويخلق منها واقعة علمية . وهذا هو ما يميز التطور العلمي ، كما يميز مجال الآراء والمثل الأخلاقية ، فالتفرقة الكانطية بين الواقع والامكان لا تميز فحسب العقل النظري بل تشمل العقل العملي أيضا . وما يمتاز به كبار فلاسفة الأخلاق أنهم لا يفكرون بمقتضى الواقع فحسب ، بل ان أفكارهم لا تتقدم خطوة واحدة الا اذا توسعوا من حدود عالم الواقع ، وتجاوزوه ، واستعلوا عليه . وقد كان لأرائهم الخلقية قوة عقلية بقدر ما كان لهم من خيال خصب ، لقد نفذت بصيرتهم ومخيلتهم الى فكرهم وبيانهم وأضفت

عليه الحياة • وقد استطاعت الآراء التي تدور حول ما ينبغي أن يكون ، مثل جمهورية أفلاطون ويوتوبيا توماس مور ، بتصوراتها وخيالاتها ، أن توفق في الاختيار وثبتت اقتدارها في تطور العالم الحديث •

ويتبين من طبيعة الفكر الأخلاقي وطابعه أنه لا يقبل « المعطى » ، كما أن العالم الأخلاقي ليس عالما جاهزا معطى بل هو دوما تحت التكوين • وقد تيسر لجوته Goete أن يعبر عن ذلك في عبارته الرائعة : « أن تحيا في عالم مثالي ، معناه أن تعامل المستحيل كما لو كان ممكنا » • وهذا هو شأن كبار رجال الإصلاح السياسى والاجتماعى (٩٩) • ومهمة الرسالة العظيمة لليوتوبيات وفلسفات الإصلاح هي أن تفسح مجالا للممكن أو للقيم في وجه التسليم والاذعان السلمى للحالة الراهنة والأمر الواقع •

والفكر الرمزي هو وحده الذي يقهر القصور الذاتى الطبيعى عند الانسان ، ويهبه الاقتدار والقوة التي لا تكف عن اعادة تشكيل عالمه الانسانى وصوغه (١٠٠) • وبذلك تقدم المثل أو القيم الانسانية الخيوط الأساسية في نسج عالم الانسان ، التي ما تلبث أن تتخذ صورة الرمز ، فتسلل الى فاعلياته جميعا •

(ج) ماكنزى

لا تعنى المثالية عند ماكنزى انكارا للواقع واثباتا لوجود العقل أو الروح فحسب ، بل هي تعنى لديه أن كل شئ يجب أن يفسر في ضوء مبدأ روحى • بيد أن البحث عن هذا المبدأ في نظره ليس ممكنا

99 — Ibid, P. 85.

100 — Ibid, P. 86.

الا في نطاق القيم الانسانية ، بينما يستحيل ذلك إذا ما فحشنا عنه في الظروف المادية (١٠١) •

يفرق ماكنتزي بين القيم الوسلية الخارجية التي تتخذ وسيلة الى غاية خارجة عنها ، وبين القيم الذاتية الباطنية التي هي غاية في ذاتها ، ثم ما يلبث أن يوجه سؤاله : ما هي الأشياء التي يمكن أن تقول عنها أن لها قيمة ذاتية ؟ يشير ماكنتزي الى أن كانط عندما يقول أن ليس ثمة استحقاق أو قيمة إلا للإرادة الخيرة فلا بد أن يكون ذلك منطوقا على القول بأن للإرادة الخيرة قيمة ذاتية ، وكذلك ينسب «سد جويك» للذة قيمة ذاتية ، بل هي في نظره الشيء الوحيد الذي يتمتع بقيمة ذاتية ، بينما يرى آخرون أن للجمال قيمة ذاتية ، كما للحكمة عند آخرين أو للحب أو للحق أو للنظام أو للحياة • وربما لأشياء أخرى ، غير أن هذه الأشياء ليست مما يعنى بها ماكنتزي ، وما هو بصدده هو أن الأشياء التي نعتقد أنها ذات قيمة ذاتية لابد أننا نقومها من أجل ذاتها ، وليس بوصفها وسائل لأشياء أخرى • وفي هذا يجدر لفت النظر الى أمرين : أما أولهما : فمن الواضح أنه في تقويمنا لشيء من الأشياء فلا بد أن يبعث بلوغه ونواله على اللذة ، ولا يعنى ذلك أن كل ما يحمل قيمة هو كل ما يسلم الى لذة ، فهذه مغالطة ، فعندما نقوم المعرفة نجد الحصول عليها أمرا باعثا على اللذة ، ومع ذلك فإن من الحق القول بأن المعرفة هي الأمر الذي ننسب اليه القيمة وليس اللذة الناجمة عنها • فالقدرة على بعث اللذة اذن هو علاقة مصاحبة أو صفة ملازمة للقيمة ، أو هي الوجه الذاتى من التقويم • وأما ثانيهما ، فعندما نقول أن لشيء قيمة ذاتية فنحن لا نعنى بهذا أن بعض الكائنات تجد لذتها ، لأنه اذا كان مما يبعث على اللذة عند القط أن يلهو بالفأر ، فذلك لا يخلو لنا الحق في القول بأن اللهو بالفأر

101 — Mackenzie, *Ultimate Values*, P. 155.

أمر له قيمته الذاتية • فإن ما يحمل قيمة ذاتية هو ما يبدو كذلك بالتياس
لكائن عاقل ينعم فيها فكره • وبذلك يتيسر تعريف ما له ذاتية بأنه :
الموضوع الخاضع لاختيار عقلى (١٢) • فعندما نكون بصدد القيمة ،
فأول ما نلاحظه أن اتجاهنا — ككائنات بشرية — ليس تحصيلاً سلفياً
هادئاً ، بل نضالاً وجهاداً ، كما ليس فى مقدورنا أن ندير ظهورنا لنخبر
والشر ، بل هناك ما يذكرنا دوماً بأن شيئاً أفضل من آخر ، ومن
اللازم فى معظم الأحيان ، أن نبذل الجهد لتوال الأفضل واتقاء الاسوأ •
ولفظة القيمة هى التى توجه انتباهنا الى ذلك ، فهى تتصل بكل ما يعنى
السعى الى غاية لم تدرك بعد ، ولا يمكن ادراكها دون مشقة ، فما له
قيمة هو الذى يعاون على النضال فى معركة الحياة ، ويساعد على
التقدم فى اتجاه هدف بعيد • ومعظم الأشياء التى نعزو اليها
قيمة انما نعزوها اليها لما تسديه لنا من عون فى تلك الحركة المسائرة
قدماً نحو غاية (١٣) • وما له قيمة هو ذلك الشيء المرغوب فيه أو المختار
بعد تفكير وتدبير ، أى ما يكون موضوعاً للاختيار العقلى ، وليس
ما نرغب فيه لأنفسنا فجسب بل هو ما يكون مرغوباً فيه — تحت
الظروف المماثلة — من قبل كل شخص آخر (١٤) •

ويفرق ماكنزى بين القيمة والتقويم ، فعندما تحدث « نيتشه »
عن « قلب التقويم » لم يكن يقصد الا تبديلاً لتقويماتنا ، وليس تحولاً
فى القيم فى ذاتها •

ويتهماً هذا التحول فى التقويم لأن يتخذ مكانه فى رغباتنا عندما
يحدث تغير فى نظرتنا الى العالم ، فهو تحول فى عالم رغباتنا
universe of desires ، وليست رغباتنا وتقويماتنا جوانب منعزلة عن
حياتنا الواعية بل هى مرتبطة معاً أوثق الارتباط مشكلة نسقا متماسكة

102 — Mackenzie, A Manual of Ethics, PP. 218—219

103 — Mackenzie, Ultimate Values, P. 99.

104 — Ibid, P. 102.

هو الذى يعين نظرتنا العامة • ويؤدى التحول فى رغبات الشخص وتقويماته الى تحول فى نظرتة العامة • ويحدث هذا التحول من وقت الى آخر عند كل فرد ، فالفرد الواحد يختلف فى يوم عطلة عنه فى وقت عمله ، كذلك يختلف عندما يصبح موظفا عما كان عليه عندما كان طالبا • ولا يقع هذا التحول عند الأفراد فحسب بل عند الأمم أيضا • وقد وقعت تحويلات فى القيم فى عصور متعددة من قبل ، فقد ظهر قبل الميلاد بستة قرون واحد من أبرز الأمثلة على تلك التحولات فى بلدان مختلفة من جهة التقويم الواضح للحق والخير والجمال ، وقد تجلت فى ثنايا التطورات السياسية والدينية والفلسفية والفنية التى نشأت تدرجيا فى مصر وبابل واليهودية والهند والبلدان الأخرى ، وبلغت أوجها فى اليونان بين أعوام ٦٠٠ و ٣٠٠ قبل الميلاد • وحدث التغير التالى فى بداية العصر المسيحى الذى عنى أشد العناية بتقدير الخيرية بصورة جوهرية • وقد أثر ذلك فى أوروبا على مدى أكثر من عشرة قرون • أما حركتا النهضة والاصلاح فقد كانتا متعارضتين الى حد معين ، فبينما كانت الأولى ردة الى تقويمات الاغريق والرومان، كانت الثانية بعثا لروح المسيحية المنهارة ، غير أن حصاد الحركتين كان توفيقا بين المثاليين السابقين وعقد مصالحة بينهما • ففى الوقت الذى كانت فيه النزعة الهيلينية للنهضة مشبعة بالوجدان المسيحى ، كانت مسيحية الاصلاح مشربة بالأفكار الاغريقية عن الحرية السياسية والبحث العقلى • ورغم ذلك فان التقويمات التى تميزت بها تلك الفترة كانت مختلفة عن كل تقويمات الاغريق القدامى والمسيحية الأولى • ثم أتى على أوروبا حين من الدهر تميز — على المستوى العملى — بالتمرد والثورة التى بلغت أقصى مداها فى التمرد الانجليزى الكبير والثورة الفرنسية الكبرى ، وتحدد — على المستوى النظرى — بالشك العقلى الذى مثله فولتير وهيوم أصدق تمثيل • أما الفترة التالية فقد وجدت طابعها الخاص فى « السوبرمان » فكان جوته فى ألمانيا ، ونابوليون فى

فرنسا ، وبايرون في انجلترا : وهم جميعا نماذج للشخصيات القوية التي بدأت في الظهور على مسرح التاريخ ، واستطاع غاجنر أن يجبر عن هذا الاتجاه بالموسيقى ، وكارلايل بمذهبه عن الأبطال ، كما حاول نيتشه على نحو متطرف ، أن يفسر تحول التقويمات التي أضرنا ذلك الاتجاه . وقد كانت هذه المرحلة فترة عاصفة طوح فيها بالتقويمات القديمة . أما الحرب العظمى (الأولى) فهي تشير عند ماكنزى الى بداية جديدة غدت « اعادة البناء » كلمتها السحرية ، فقد زودتنا ذرئتها بالقوة والجلد والحماس الذي يقتضيه الجهد المبذول في اعادة البناء (١٠٥) . والعصر الجديد ، وهو عنده الفترة التي أعقبت الحرب العالمية الأولى — عصر تعاون على متابعة الخير العام المشترك . ولعل شعارها هو الذي عبر عنه « براوننج » Browning قائلا : لا نصنع عمالقة يا الهى ، بل ارفع من شأن الجنس كله فورا » .

Make no more giants, Lord, but elevate the race at once

فلن يكون ثمة جديد في المثل الأعلى للعصر المقبل الا الاحساس العميق بالحاجة الى التعاون الايجابى الفعال ، ليس فقط بين الأفراد ، بل بين الجماعات والشعوب . فمفهوم « الجماعات المتعاونة » لم يكن فعالا من قبل ، ولدينا الفرصة الآن لتنمية سائر الاتجاهات الجديدة لهذا المفهوم ، ولا بد أن يتضمن هذا بعض التحول في التقويمات الانسانية ورغم هذا ، فان التغيرات النني تطراً على تقويماتنا لا تنطوي على أى تحول أو تغير للقيم نفسها ، لأن التغير لا يطرأ الا على اللاحاح والتوكيد emphasis الذي نخلعه على القيم ، فنحن لا نستطيع أن نبذع القيم ولكننا نكتشفها فحسب . ولا مفر هنا من الاقرار بأن معظم القيم نسبية ، فقد تكمن روح الخيرية أحيانا في بعض أفعال الشر ، وكذلك تخضع القيم العليا لتغيرات معينة ، فلمحة الحق أو الصدق التي تكون لها قيمة

عظمى في أحد مراحل التطور العقلي ، قد ينظر إليها بوصفها خطأ أو ضلالا في مرحلة أعلى ، كما تخضع القيم الفنية لتغيرات مماثلة ، فحكاية عن العفاريات أفضل من الوجهة الفنية بالنسبة للطفل من هاملت أو فاوست • ومن ثم فإن بقاء القيم الحقيقية رهين بالموضوعات التي تخلع عليها القيمة في كل علاقاتها الجوهرية ، وما علينا الا أن نفطن الى الفروق الهامة التي تستخلص من طبيعة القيم ، أو اتجاه العقل عند الذين يصفون القيم على هذه الموضوعات (١٠٦) •

ولكن كيف ندرك القيم التصوي وهي القيم الذاتية الباطنية ؟ يفرض ماكنزى ثلاث طرق أساسية يمكن أن تدرك بها ، الأولى الاعتقاد بأنها موضوعية خالصة ، فلا يعتمد على اتجاه أى فرد أو على اتجاه أى كائنات واعية بوجه عام • وثانيها الاعتقاد بأنها ذاتية بحيث تصير القيم الموضوعية مجرد وسائل لتحقيق خال ذاتية معينة • وثالثها الاعتقاد بأنها تضم كلا من الجانبين الموضوعي والذاتي بحيث يكون من غير المعقول ألا ننضع في الحساب علاقة معينة بين الشخص والأشياء ، بين الذات والموضوعات ، ويسلم ماكنزى بصواب النظرة الثالثة الأخيرة (١٠٧) •

ويصرح ماكنزى بأن مهمتنا الجوهرية مهمة ابداعية خلاقية ، وعن طريق الفاعلية الابداعية يمكن أن تحقق القيمة العليا ، كما أن جهدنا لبلوغها هو أيضا جهد ابداعى خلاق • وقد حاول ماكنزى أن يحل المشكلة التي تواجه كل فلسفة مثالية وهي وجود الشر ، وذلك على أساس النظر الى الامور الشريرة في ذاتها على أنها وسائل ، بل لعلها الوسائل التي لا بد منها لكي يتجلى خير أعظم وأكبر (١٠٨) •

106 — Ibid, PP. 109—111.

107 — Ibid, P. 119.

108 — Ibid., P. 166.

د - جود :

تنتمى القيم عند جود (+ ١٩٥٣) الى عالم واقعى لا يهيبىء عالم الحس المبادىء اللازمة لجلائه • واذا كانت القيم واقعية ، فهى أيضا مثالية ، ولكن ليس بمعنى أنها قائمة فى العقل ، كما أنها ليست مجرد أجسام يمكن معرفتها ، بل أهداف وغايات ينبغى أن نسعى لتحقيقها ، لأنه متى كانت القيم واقعية ، ويمكن معرفتها بالعقل الانسانى فلا بد أن تكون لها القوة التى تجذب العقل الذى يدركها • والمثل العليا تدفعنا الى الامام كما ترفعنا الى أعلى ، وهى التى تهيننا القدرة على أن نعلو فوق مستوى أنفسنا ، الامر الذى ما كنا أن نبلغه دون هذه المثل أو الفهم^(١٠) .

والقيم ليست ثمرة صنع الانسان ، وليست من نتاج العقل ، ولا يمكن أن يجذبنا المثل الاعلى لتحقيق ما لم يكن له وجود مستقل عن العقل الذى يدركه ، وعن الجهود التى تبذل فى تحقيقه • فهى توجد فى الواقع غير المادى الذى يوجد فيه كيافنا الروحى ، فالقيم هى عناصر الحياة العقلية المستقلة عن وجودنا ، وهى ليست بأقل من انقوانين التى يدرسها علماء الرياضة والطبيعة^(١١) • والقيم عند جود هى الغايات التى هى خير فى ذاتها ، وهى أصول أربعة للقيم ، السعادة والخير الخلقى والجمال والحق • والرغبة فى تلك الغايات القصوى لا يمكن اثباتها أو تبريرها ، فليس عند وجود جواب يفسر به لماذا كانت خيرا فى ذاتها ، أو حتى لاثبات أنها قيمة ، فكل ما فى وسعه هو أن يهيب برأى الانسانية على مر العصور • والكون عند جود وحدة وكل واحد ، وهذه الوحدة هى الله الذى يعبر عن نفسه فى مختلف القيم ، على نحو ما تعبر القيم عن نفسها فى ذلك العدد غير المحدود من الظواهر • فالقيم اذن هى الوسيط

109 — Joad, *Philosophy*, P. 223

110 — *ibid.*, PP. 214—215.

الذى يظهر خلاله العالم الحقيقى ، والقيم الكلية هى الوسيط الذى يتجلى به الله^(١١١) . وبذلك يكون العالم الحقيقى مجموع القيم وهى بمثابة الوحدة التى تعد أساس الكون بأسره .

وإذا كانت المناقشات التى تدور حول الفلسفة الجمالية والاخلاق هى التى تصوغ اليوم ما يسمى بمشكلة القيمة فى نظر جود^(١١٢) ، فلا بد أن يكون موقفه من الاخلاق ، ومن الفلسفة الجمالية هو موقفه من نظرية القيمة .

فأما الاخلاق فبوصفها تجلية للقيم فانها تتطلب التسليم بالامور التالية :

- ١ — أن هناك شيئاً فريداً خاصاً بالوجدان الخلقى عند الانسان .
- ٢ — وإن قولنا هذا «صواب وينبغى أن نفعله» انما هو تعبير عن تجربة فريدة وواقعية عن الكون .
- ٣ — أن قولنا « هذا خير وهذا صواب » لا يمكن تحليله أو تفسيره تحليلًا وتفسيرًا مقنعا دون العودة الى القول بأن هذا يثير فى المتعة ، أو القول بأن هذا شئ استحسنه أو تستحسنه الجماعة .
- ٤ — أن الصفات الخلقية تنتمى بصورة موضوعية وبوصفها مستقلة بذاتها ، الى صفات النوع الانسانى ، والى جوانب السلوك التى يرتبط بها ، والنظم الاجتماعية والقوانين التى يدين لها بالولاء .
- ٥ — أن الكون ينطوى على نظام خلقى ، بمعنى أن فيه عوامل مستقلة وموضوعية تعد من مقوماته كالخير والصواب سواء أقرتها عقولنا أو أنكرتها .

111 — Ibid., P. 167.

112 — Joad, Guide to Philosophy, P. 358.

٦ — أن الأشخاص والأشغال والنظم والقوانين وغيرها مما ندركه في حياتنا اليومية ونعده خيرا أو صوابا ، إنما نعدها كذلك ، على شرط أن نكون على حق في ادراكنا ، لأنها تنطوى على خاصة خلقية تسمد من وجهه من الواقع يفترق عما نعيده في العالم الحسى ، ولأنها منطوية على هذه الخاصة ، فإنها تعد في ذاتها من بين هذه الوجوه من ألواقع وجوانبه .

ويستخلص من ذلك كله أن العالم الحسى ليس هو العالم الوحيد بل قد لا يكون عالما واقعيا ، لأن هناك وجها آخر من الواقع ليس وجهها ماديا ، ويضم قيما أحدها الخير (١١٣) .

وتتصل الأخلاق بالدين ، لأن الاعتراف بالقيم الموضوعية الأخلاق والسعادة يتضمن وجود عقل غير العقل الإنسانى يعرف ويتمتع بتلك القيم ، وهذا العقل لا يدرك الأخلاق فحسب بل يخلقها . فهو الذى يضع القانون الخلقى أو نظام الكون ، فإذا كان مشرع هذا القانون هو خالق الكون ، فلا بد أن يوجد القانون الخلقى الذى يسود الكون ويتخلله مستقلا عن وجود الإنسان ، وبذلك تتجلى طبيعة الله فى القيم الكليّة كالسعادة والخير والحق والجمال .

أما الجمال ، فيصرح جود باعتناقه للنظرية الأفلاطونية فى مسنة المجال ، فالأشياء الجميلة لا تكون كذلك إلا بمقدار مشاركتها فى قيمة الجمال ، وهى قيمة موضوعية لها وجودها المستقل . وتعدو بذلك الخبرة الجمالية سواء استبدفت الخلق والابداع ، أو قنعت بالتقدير والتذوق ، عملية اكتشاف (١١٤) . ولذلك يقيم جود نظريته الاستطبيقية على أساس من نظرية المثل أو الصور forms عند أفلاطون . فالقول بأن

113 — Joad, Philosophy, P. 163.

114 — Joad, Guide to philosophy, P. 330.

هذه الصورة جميلة انما يقرر علاقة بين الصورة وبين مثال الجمال form of beauty وقيام هذه العلاقة هو شرط لصدق حكمنا عليها. أما المعيار الذي نقيس بمقتضاه قيمة العمل الفني فهو يباين هدف الفنان ، ولا صلة له بما في ذهنه ولا بالآثر الذي يهدف الى ابرازه ولا بتوقيفه الى نقل الانفعال أو استثارته في جمهور المتذوقين ، كما لا ينصل بالحكم الذي يصدر في صف اللوحة أو ضدها من قبل شخص أو طائفة من الأشخاص ذوي الخبرة أو غيرها في هذا الصدد . ولا بد أن يقوم المعيار الذي يقاس به قيمة العمل الفني خارج العمل نفسه لانه لا يوجد الا في مثال الجمال ، فاذا ما تجلى هذا المثال في العمل الفني عد أثرا جميلا ، واذا لم يكن الامر كذلك لم يكن أثرا جميلا (١١٥) .

ولا يرى جود بأسا في اعتناقه لنظرية افلاطون التي مر عليها أكثر من ألفى عام معتذرا عن موقفه ذاك بما قاله « هوايتهد » في وصفه للتراث الفلسفي الاوروبي بأنه بمثابة « سلسلة من الملاحظات التي تسجل في هامش الصفحات عند أفلاطون » a series of footnotes of Plato ، كما أن نظرية افلاطون والنظريات المستمدة منه هي التي تشكل الجانب الاكبر من الفلسفة المعاصرة ، وهذا ما يبدو جليا في حديث نيكولاي هارتمان عن القيم في كتابه « الاخلاق » ، وبذلك تقف تأويلات فلسفة أفلاطون وتطبيقاتها بارزة في المناخ الفلسفي لعصرنا الحاضر (١١٦) .

هـ — نيكولاي هارتمان :

لا يستخلص موقف هارتمان الافلاطوني من القيمة استنباطا من موقفه الابستمولوجي ، فهو ليس مثاليا ، لأنه استطاع أن يتخطى المثالية.

11 — Ibid, PP. 354—5.

166 — Ibid, PP. 356—8.

الكانطية والكانطية المحدثه ، كما أعلن عن رفضه للمثالية الفنونولوجية ،
مبقيا على الفنونولوجيا منها و مرحلة من مراحل البحث الفلسفى ، كما
أنه ليس واقعيا فله كتاب بعنوان « ما وراء الواقعية والمثالية » • وهو
كما يتحدث عنه « هاوسير » Hausheer قد فند مزاعم مثالية
وواحدية القرن التاسع عشر ، وهاجم نزعات العصور الوسطى الملائكية
واللاهوتية ، كما أسهم بنصيب وافر فى مجال الاخلاق بوصفه واحدا من
أبرز رواد النزعة الانسانية الفلسفية (١١٣) •

والمعرفة عند هارتمان ليست ابداعا للموضوع كما هو الحال عند
المثاليين ، وانما المعرفة ادراك لشيء موجود قبل أية معرفة ، وبصورة
مستقلة عنها « فمشكلة المعرفة ليست مشكلة نقدية ، مثلما ذهبت انكانطية
والكانطية المحدثه ، بل هى مشكلة ميتافيزيقية • فاذا كان كانط قد قال
بأنه لا قيام للميتافيزيقا دون نقد ، فكذلك يمكن القول بأنه لا قيام
لنقد دون ميتافيزيقا (١١٤) » • ويرى هارتمان أن أعرق دوافع الميتافيزيقا
ينبغى أن تنشأ فى السمات الغائية للروح ، أى فى المعنى والهدف والقيمة ،
فكل هذه السمات تسلم الى نظرة الى الواقع حيث تتحدد بواسطتها
المقولات الدنيا بالمقولات العليا فى نظام غائى شامل • والتقييم عند
هارتمان جواهر وماهيات ومثل افلاطونية • وقد توصل الى ذلك باستخدامه
المنهج الفنونولوجى أداة فى وصفه للوقائع العينية الذى يعتمد بدوره
على الحالات التجريبية انجزئية التى تمد الوصف بالامثلة • غير أن نتيجة
الوصف ليست تجريبية ، لاننا نصل بمقتضاه الى البناء الماهوى
eidetic للظاهرة الخاضعة للوصف ، وهو بناء قبلى مفارق
التجربة يؤلف ماهية الظاهرة ، وهى ماهية مستقلة عن الواقعة الفردية

117 — Hausheer, in *Runes Dictionary of Philosophy*, are N. Hartmann.

١١٨ — عادل العوا ، القيمة الاخلاقية ، ص ص ١٦٨ — ١٦٩

التي ينطلق منها الوصف ابتداءً • فهي بذلك معطى لحدس قبلى، وموضوع لحدس فنومنولوجى • وللقيم وجود ذاتى مثالى، بحيث لا يمكن القول بأنها فعلية واقعية أو ذاتية، كالابنية الرياضية والمنطقية، ولكنها تختلف عنها من جهة أنها ليست صورية فارغة، فهي ذات وجود مادى، ولها هيرديتها الكيفية التي تدرك قبليا بحدس خلقى، وليس تبجداً فلسفى (١١٩) •

غير أن فلسفة هارتمان فى القيمة تختلف عن الفلسفة الأفلاطونية، لأن شأن القيم عنده ليس شأن المثل تماماً، فالمثل عند أفلاطون يتكافأ فيها الوجود والقيمة بحيث يمكن تطبيقها على العالم الواقعى دون اعتداد بمسئولية الإنسان، بينما للإنسان عند فيلسوفنا استقلاله الخاص وهو وحده المسئول عن تحقيق القيم • ومعنى هذا أن الإنسان ليس مجرد جزء من آلة العالم التي لا محل فيها للقيم، وليس عضواً فى كيان عضوى يقترب فيه الوجود والقيم معاً دون فاعلية الإنسان •

ولا تكشف القيم عن نفسها فى السلوك الواقعى بالضرورة، ولكنها تعين الوجود على نحو غير مباشر كما « ينبغى أن يكون » وليس الوجود ذاته • ويتحدد نطاق القيم عنده بالتناقض التشريعى الذى لا يمكن أن يزول بين القيم، فبعض القيم المتعارضة لا يمكن تحقيقها كاملاً فى عالم واحد، ولأن القيم نفسها متناقضة كالعدل والحب مثلاً • لذلك فكل اختيار لقيمة أو تحقيق لالتزام، ليس مجرد اختيار قيمة فى مقابل ما ينفى القيمة بل هو أيضاً اختيار لقيمة ضد أخرى قد تكافئها • ومن هنا كان تصور مثال منتظم للقيم وهما باطلاً • كذلك لا يمكن ترتيب القيم فى مدرج واحد، أو مقياس مفرد، فكل المقاييس لا بد أن تكون ذات أبعاد متعددة وأكثر الأبعاد أهمية اثنان هما السمو والقوة • وكل هيمة أدنى هى مادة غفل لتحقيق القيمة الأعلى، وكل قيمة أعلى هى تكوين

119 — Beck, L. W., in *Encyclo pedia of Morals*, art. N. Hartmann.

جديد قائم على التكوين الأدنى ، لذلك كان حرا في مقابل الأدنى (١٢٠) . غير
أن القيمة الدنيا هي القيمة الأقوى ، لذلك كانت معظم المثل الايجابية
المنشودة هي التي توجه نحو تحقيق القيم الأعلى والاضعف في نفس
الوقت .

وأول سؤال في نظر هارتمان لا بد أن يواجهنا في الحديث عن القيم
الخلقية هو : ماذا ينبغي علينا أن نفعله ؟ وهو سؤال عملي عاجل منح
في عصرنا ، لأن الحضارة الغربية لا تقدم لنا جوابا مقنعا ، بيد أنه لن
يتيسر لنا الجواب حتى نجيب على أسئلة نظرية أخرى أولها : ما هو
جدير بالقيمة في الحياة وفي العالم ؟ فهذا هو السؤال الذي ينبغي أن
تواجه به الاخلاق الفلسفية نفسها . ولم يأسر هارتمان تردد أصحاب
نزعة الشك في قولهم بأنه لا جواب هناك ، كما لم تقيد دعوى أصحاب
النزعات الذاتية القائلة بأن أى جواب لا بد أن يكون تعبيرا عن ارادة
الانسان . ولكنه كان يعتقد على النقيض من ذلك بأن تحليل الظواهر
الخلقية هو الذى يفض مغاليق المبادئ التي تتطلبها لصوغ القرارات
الخلقية ، ويلقى الضوء في الآن نفسه على طبيعة الانسان ومكانته
من العالم . وهو يرى أن القيم وضروب الالتزام ، وهي التي لها
وجودها المستقل في نطاق الماهية أو في العالم الماهوى ، تقتحم الزمان
والمكان حيث تزودنا باطار لتجربتنا بالاشياء من حيث هي طيبة أو سيئة ،
خيرة أو شريرة . وبذلك يقيم هارتمان اخلاقه داخل مبحث الانطولوجيا
معارضاً بذلك مألوف التقاليد الفلسفية .

واضطراره للعودة الى أفلاطون لم يكن راجعا الى اخفاقه في فهم
الفكر المعاصر والتجاوب معه ، بل الى حكمه بأن المدارس الحديثة ،
المثالية والطبيعية والوضعية ، قد عجزت عن انصاف واقعية الاخلاق ،

120 — Tsanoff, R., *The Moral Ideals of Our Civilization*, Lon-
don, George Allen, 1947, PP. 292—4.

فالمشكلة الخلقية عنده تتعلق بالقيم الواقعية التى نها مكانها وموقعها من الاشياء القائمة بالفعل ، وتكون موضوعا للاختيار • وللقيم استقلالها وموضوعيتها التى تميزها عن الخواص المادية والمشاعر الذاتية على السواء • فالقيم لا توجد الا فى العالم ، ولا توجد الا بالقياس الى الوعى (١٢١) •

وهناك نوعان متميزان من القيم احدهما هو الذى يميز الاشياء والمواقف ، وهى القيم التى تنتمى الى الموضوع ، والآخر هو الذى يميز الاشخاص بوصفهم بشرا أحرارا ، ويسمى أفعالهم ونزعاتهم ، وهى القيم التى تنسب الى الذات • ورغم تميزها الا أنها متداخلان فى الواقع ، ومتضمنان فى كل فعل خلقى • وينطوى الموقف الخلقى على عناصر ثلاثة : الاول الشخص الفاعل agent منفذا للقيم فى نطاق الوجود ، والثانى الشخص المتلقى recipient لفعل يأتيه فاعل موجه لتحقيق بعض الخير الخلقى له ، والثالث القيمة الخلقية التى تتصل بميل الفاعل ونزوعه ، ويمكن أن يكون الشخص الفاعل نفسه متلقيا • وتتحقق القيمة الخلقية حتى عندما لا تتحقق الغاية وتصير واقعا • ومن ثم فان القيمة الخلقية ليست قيمة وسلية ، لذلك كانت اخلاق هارتمان أخلاقا غائية بالمعنى المعتاد للكلمة (١٢٢) •

وتنهض القيم الخلقية بالبحث عن تأمين وكفالة قيم غير خلقية nonmoral مثل الذكاء والصحة والمساواة •

والجوانب الثلاثة الاساسية للخير عند هارتمان هى النبيل : وثناء التجربة ، والصفاء • ويمكن للقانون الخلقى أن يقيد الارادة ، ولكن دون

127 — Magill, op cit., PP. 868—872.

122 — Beck, L. W., in Encyclopedia of Morals, art. Hartmann.

أن يحددها ويعينها ، لأن الارادة تعمل تحت تأثير الالزام الخلقى عند مستوى يقع بين المستويين المادى والمثالى (١٣٣) •

و - لافيل :

يمثل لافيل الاتجاه الروحى فى الفلسفة المعاصرة التى تعد الفلسفة عندها والميتافيزيقا بوجه خاص دعما للقيم التى يتهدها الخطر فى حياة الانسان المعاصر ، وبذلك تدخل القيم لأول مرة شريكا فى تعريف الميتافيزيقا التى يمكن أن تتصدى لما يتربص للقيم اليوم من اخطار قد تودى بها • ومن ثم يستحيل الفصل بين الانطولوجيا والاكسيولوجيا أو نظرية القيم •

وينمى لافيل على التجربة العلمية ، أو ما يمكن أن يسمى بالوضعية المنطقية ، قصورها فى وقوفها عند السطح ، وانكارها للاعماق ، وما يستعصى على التعبير ، وما يسمو من الامور ، فقد نشأت هذه النظرة عن سوء فهم لحدود المنهج العلمى من جهة ، وعن روح الاستهتار العام التى قضت على جدية الحياة من جهة أخرى • وهذا الاستهتار لا يتخذ مكانه فى المجال العقلى بل فى مجال الاخلاق والدين أى فى مجال القيم ، فلا يكون للحياة معناها الجدى الا بتحقيق المطلق من حيث هو حضور •

ويقوم موقف لافيل من القيم على أساس فكرته عن « المشاركة » ، فالشخص يتحقق غى جميع فاعلياته الاخلاقية ، متى أقر بالمسئولية من خلال تجربة الوجود ، ومن ثنايا مشاركته الحرة فى الفعل • والمشاركة هى التى تخول للواقع أن يتجلى بوصفه معطى خارجيا ، مكانيا ، زمانيا ، كيفيا • فهى عملية يكون الوجود حاضرا بمقتضاها حضورا مباشرا ، فتخلع على الواقع الظاهر دلالة انطولوجية لأنها تربطه بالوجود •

123 — Magil, op. cit., P. 868.

ويرفض لافيل النظرة الفنونولوجية للوجود التي تحول الانسان الى مجرد مشاهد أو قائم بالوصف ، بينما يؤيد النظرة الميتافيزيقية العميقة التي تضيف على واقعنا اليومي جدارة وقيمة انطولوجية ، كما أنها تكشف عن القيم القصوى المعرضة للخطر في مواقفنا المعتادة ، وتكون الذات في فلسفة المشاركة بالقياس الى عالم الخارج *exteriorité* منفصلة سلبية ، بينما تكون بالقياس الى عالم الداخل *interiorité* فاعلة قادرة . والذات ليست داخلية صرف ، بل يقترن فيها الداخل بالخارج ، فلها جسد وعالم يوجدان من أجلها . ولذلك يتوقف الفعل (الذاتى — الداخلى) والمعطى (الموضوعى — الخارجى) كل منهما على الآخر ، ويكمل كل منهما الآخر ، وبذلك يرفض لافيل كل نزعة تقف عند واحد من الجانبين ، وفي عالم المشاركة يتم التوافق بين الاثنين ، الفعل والمعطى . وهذا التوافق هو الذى يؤلف الوجود الحقيقى . والوعى وهو امكانية محض ، داة التوسط بين الفعل والمعطى ، فاما أن يتجه الى داخل نفسه حيث يستمد فاعليته ، أو ينصرف الى الخارج حيث يقيم مواقف جديدة ، وبذلك تبلغ المشاركة تمامها في حفظ التوازن بين الفعل والمعطى . ويؤلف الفعل والمعطى معا عالم الواقع ، ولكنه ضالها هجين ، ومركز لا يستقر للفعل والمعطى .

ويخلع لافيل صفة القيمة على المنظومة التي تضم مقولات القيمة الثلاثة وهي تقابل عنده مقولات ميتافيزيقية ثلاثة ، فالخير *bien* يقابل الكينونة ، والقيمة تقابل الوجود *existence* والمثل الاعلى يقابل الواقع *réalité* . ولكن لا فيل يحتفظ بكلمة القيمة للوجود ، أى للانتقال من الكينونة الى الواقع الى الوجود ، وهو انتقال يتم بمشاركة الفاعل (١٢٤) .

ويقول لافيل أن القيمة لا تتميز بأنها شيء معطى ، ولا بأنها تصور
نفكر فيه ، بل تنفرد بأنها « جديرة بأن تتراد » (١٢٥) ،
وما دامت تراد فأنها تظل دائما موضع نقاش ، غير أن نظرية القيم انما
تهدف الى ما يجعل القيم مرادة بصورة مطلقة ، أى فى كل مكان
وزمان ، فتتلبس دائما أشكالا خاصة بها . فنظرية القيم علم بالارادة ،
علم بارادة حرة يمكن أن تحدد ذاتها ازاء موضوع اختيارها (١٢٦) . والقيمة
راسخة فى صميم الانسان : ساعية الى ارضاء العقل والارادة معا .
وتكاد أن تكون التقاء مع المطلق ، فتجعلنا مشاركين فى الفعل الابداعى
الخلق ، وهى التى تمنح العالم المعنى والدلالة التى يترتب علينا أن
نضعها موضع الفعل ، ولا يتيسر ذلك الا اذا عرفنا أن القيمة تتحقق فى
التجربة ، فتتخذ صورا كثيرة ، والقيمة لا تتجزء ، ولكن وحدتها تلك
ليست وحدة فارغة مجردة لانها تنطوى فى ذاتها على كافة الصور التى
يمكن أن تواجهها . ومرد هذا التنوع أنه نتيجة المشاركة التى تفرض على
مختلف ضروب الوعى الفردية أن تستهدف دائما غايات خاصة . فثمة
اذن وحدة قيم ، ولكنها لا تتعارض مع تنوع القيم الخاصة بتنوعا الى
غير حدود يجعلها تتعلق بهذا الفعل أو ذاك الموضوع (١٢٧) .

ومن شأن هذا التصنيف الوسيط بين وحدة القيم وتنوعها أن يحدد
جملة السبل الكبرى التى ينخرط فيها عقلنا منذ أن يلج العالم ليجد
فيه الشروط التى يتحقق بها ، ويعبر عن ذاته . ويفضى ذلك الى ارتباط
القيم المختلفة بوظائف الروح المختلفة ، فتكون القيم باعث هذه الوظائف
وغايتها معا . وتصنيف هذه الوظائف لا يعدو أن يكون تعبيرا عن وسائل
لتيسير المشاركة فى المطلق وجعله ممكنا . وتتضمن فاعلية العقل وظائف

125 — Lavelle, *Traité des Valeurs*, PP. 534.

١٢٦ — د . عادل العوا ، القيم الاخلاقية ، ص ٢٠٨

٥٢٧ — المرجع السابق ، ص ٢١٢ — ٢١٣

متباينة تحمل كل منها القيمة التي تنفذ الى كل موضوع تتناوله فمتعدو تعبيراً عن المشاركة • ويمكننا هذا من تصنيف القيم تصنيفاً شاملاً ومتدرجاً في آن واحد • فهو تصنيف شامل لان هذه الوظائف جميعاً ضرورية لازمة لحياة الروح فهي تعبر اذن عن الوحدة الروحية • وهو تصنيف متدرج لأن بعض تلك الوظائف شرط لبعضها الآخر • غير أن كل وظيفة من وظائف الروح لا يمكن أن تنفصل عن الروح كلها • لذلك علينا أن ننشد القيمة في كل قيمة خاصة ، ولئن تبعت القيم وظائف الروح الرئيسية ، فان كل قيمة انما تعبر في كل وظيفة عن ارتباط الذاتية بالشروط الموضوعية التي هي شروط كل مشاركة •

ففي المستوى الاول ، وهو الأدنى ، تقترن « القيم الانفعالية » بالجانب الذاتي ، وهي التي تنطوي على تقدير الانسان لكل ما ينفع وجوده الفردي أو يضره ، وهذا ما تمثله الوظيفة الرئيسية للذة والالم ، بينما ترتبط « القيمة الاقتصادية » بالجانب الموضوعي لأنها تخضع لشروط وجود الجسد الموضوعية •

وفي المستوى الثاني ، وهو الاوسط ، تقترن « القيم الجمالية » بالجانب الذاتي وبها ينفصل الانسان عن مصلحته الفردية وينظر الى العالم نظرة تأملية مجردة ، فيتأثر بالعالم ويتمتع بحضوره المنحصر ، بينما ترتبط « القيم العقلية » بالجانب الموضوعي ، وفيها يتجه الانسان نحو الموضوع الذي ينتج القيمة الجمالية من حيث امكان معرفته ، فيتجلى لنا العالم من زاوية الحقيقة •

أما في المستوى الثالث ، وهو الاسمى ، فيتجاوز الانسان كلا من الذاتية والموضوعية في « القيم الخلقية » و « القيم الروحية » حيث تكمن القيمة في الروح ذاتها حيث ترضى ازادتنا الفردية عن خضوعها للروح •

وهكذا ينظر لافيل الى الانسان في موقفه من القيمة على أساس من مستويات ثلاثة أولها « الانسان في العالم » حيث القيم الاقتصادية والانفعالية ، وثانيها « الانسان أمام العالم » حيث القيم العقلية والجمالية وثالثها « الانسان فوق العالم » حيث القيم الاخلاقية أولا ثم القيم الدينية أو الروحية ، وهي تمثل في نظره تتويجا للقيم جميعا .

ويرقى بنا هذا التقسيم الثلاثي صعودا من قيم الانسان منغمسا في الطبيعة ، الى قيمه متأملا لها ، الى قيمه متساميا عليها ، كيما يتحرر من أسرها مغيرا منها . وفي كل مرتبة من هذه المراتب الثلاثة نمطان من القيمة يعينهما اتجاه الوعي الى الخارج أو الداخل ، فالنمط الاقتصادي يكمن في الموضوع ، والحقيقي في التصور ، والخلقى في الفعل . ولكن اذا ما نفذنا الى باطن كل قيمة من القيم السابقة فسرعان ما تتفعل النفس بالموضوع ، ويغدو التصور جماليا ، والفعل روحيا (١٢٨) .

ويتجلى موقف لافيل المثالي بأصرح بيان في قوله بأن حكم القيمة تعبير أو تبرير عقلى كما يبدو في تقريبيه بين الماهية والوجود ، لأن الوجود هو واسطة تحقق الماهية ، وهو في نظره موجه نحو القيمة (١٢٩) على الوجه الذى أسلفنا بيانه .

وتفضى فلسفته في النهاية الى تجاوز التعارض بين الروح ووحدة العقل والارادة (١٣٠) .

ز — المثالية المعدلة :

وهي ما ذهب اليها الدكتور توفيق الطويل اجتنابا لما أسماه بترمت المثالية التقليدية في مجال القيم الاخلاقية . وتقوم في « تحقيق الذات » بكل قواها الحيوية ، وهذا التحقق يتطلب الامام بحقيقة الطبيعة البشرية،

١٢٨ — المرجع السابق ، ص ٢١٣ — ٢١٨

129 — Lavelle, *Traité des Valeurs*, PP. 288—9.

130 — Ibid, P. 292.

ومعرفة امكانياتها ، ووضع مثل انساني رفيع يكفل وحدتها ويضمن تكاملها . فاذا كان الانسان يشارك النبات في النمو ، والحيوان في الجس ، فانه ينفرد عنهما بالعقل . لذلك كانت مزاوله التأمل العقلى أكمل حالات الوجود الانساني ، غير أن للحدس دوره البارز في إقامة الاخلاقيّة الصحية . ولكن ليس هذا مبررا للمغالاة في النزعة الحدسية التي أسلمت أصحاب النزعة المثالية التقليدية الى الوقوع في أخطائهم الكبرى التي اقتضت تدخل العقل لتقويمها وتصحيحها .

والانسان في نظر تلك المثالية المعدلة ، هو الكائن الوحيد الذي لا يقنع بالواقع ، ويتطلع الى ما ينبغي أن يكون ، يضيق بالسلوك الذي تسوق اليه الشهوات والعواطف ، ويكبر السلوك الذي يجرى بمقتضى الواجب . لذلك كان صعودنا سلم الانسانية ، أو هبوطنا مدارج الحيوانية رهن بتفاوت حظنا من المثالية التي نجد عندها التعبير عما ينبغي أن يكون . وفي ظل هذا المثل الاعلى يشبع الانسان قواه جميعا — الحسى منها والروحي — بهذاية العقل وارشاده ، وتتآخى الأثرة والايثار ، فيزول التعارض بين توكيد الذات ونكرانها ، اذ يخلص الفرد لواجبه نحو نفسه في الوقت الذي يدين فيه بالولاء للمجموع الذي ينتمى اليه ، وبذلك يتصل كمال الفرد بكمال المجموع ، وتتقترن السعادة بالفضيلة دون أن تكون احدهما ضحية الاخرى ، كما كان الحال في مذاهب المترمّتين من العقلين من ناحية ، والمتطرفين من الحسين من ناحية اخرى (١٣١) .

ويراد بتحقيق الذات ، وهو جوهر المثالية المعدلة ، التعبير عن جميع قوانا الحيوية من ميول ودوافع فطرية ، وعواطف ورغبات مكتسبة تعبيراً كاملاً ينتفى مع قيام كبت أو صراع باطنى ، ويهدف تعبير هذه القوى الحيوية الى تحقيق غايات مشتركة تحقق الخير للفرد والمجتمع معا ، وهذه

١٣١ - د . توفيق الطويل ، الفلسفة الخلقية ، ص ٣٥٥ — ٣٥٦

الغاية هي ما يقصد به المثل الاعلى الذى يرد ميولنا الفطرية عن غاياتها الاصلية ، ويعيد توجيهها الى هدف مألوف يساير آداب المجتمع ويتمشى مع تقاليده ومواضعاته^(١٣٢) .

والسعادة حالة وجدانية تقترب بتحقيق الذات ، ولكنها لا تصالح غاية قصوى لسلوك الانسان ، وفي هذا تختلف المثالية المعدلة عن دعاوى أصحاب مذهب السعادة عند أفلاطون وأرسطو وأصحاب مذهب المنفعة مثل بنتام وميل ، وذلك لأن الانسان لا يقصد اليها واعيا حتى يفقد الشعور بها ، لا بد أن يكون المثل الاعلى موضوعيا يحمل في باطنه قيمته ويطلب لذاته . ويشهد تاريخ الانسانية بوجود قيم موضوعية تبدو في الشرف والعدالة والايثار والجود والحرية وغيرها . ولهذا وجب أن يراعى في السلوك الصادر عن الفرد ، حكم التجربة الانسانية الطويلة الامد كما يعبر عنها العرف الاخلاقي العام الذى يفرض نفسه على الشعوب خلال الزمن^(١٣٣) . واذا كان تحقيق الذات هو التعبير عن قوانا الحيوية ، فهذا لا يعنى التعبير الحر أو الاباحية ، فهذا يهبط بالانسان الى مستوى البهائم ولا يرتفع به الى المثل الاعلى ، فالاباحية نشاط فاسد من الوجهة البيولوجية والنفسية والاجتماعية ، بل من الخطأ أن نظن أن هوانين الاخلاق تتعارض مع قوانين الطبيعة الانسانية ، فهي تسايرها وتؤكد مضمونها . وتتقضى المثالية المعدلة اعلاء الطاقة الحيوية التى تختنق بها غرائز الانسان ، ولكن بتوافر شروط ثلاثة :

أولها : وجود مادة يمكن التسامى بها ، وثانيها : أن يكون الاعلاء مريحا لصاحبه ، وثالثها أن يكون مفيدا للمجموع^(١٣٤) .

١٣٢ - المرجع السابق ، ص ٣٥٧ - ٣٥٨

١٣٣ - المرجع السابق ص ٣٥٩ - ٣٦٠

١٣٤ - المرجع السابق ص ٣٦٠ - ٣٦٤

وهكذا يبدو الانسان في هذه المثالية فردا في أسرة ، وموطنا في أمة ، وعضوا في مجتمع انساني يرتبط كماله بكمال المجموع الذي ينتمى اليه مع احتفاظه بفرديته واستقلال شخصيته بحيث تبرأ الاخلاقية من انحلال الطبيعة البشرية بالفصل الحاد بين العقل والحساسية ، وغلبة الواحد على الآخر ، فبهذا فحسب يغدو الالتزام بالقيم الخلقية مطلباً ميسوراً (١٣٥) .



٣ - المواقف البراجماتية

أ - شيلر ب - ديوى

تمهيد :

يصدر موقف الفلاسفة البراجماتيين من القيمة عن موقفهم من الحقيقة truth صدورا مباشرا ، ذلك الموقف الذى يرفض استقطاب الفكر الفلسفى الى قطبين متنازعين ، هما المثالية والواقعية اللذين يحددان الموقفين الرئيسيين من الحقيقة واللذين تتشعب انيها الفلسفة التقليدية بدورها قبل أن تدخل البراجماتية طرفا للنزاع . فكلاهما يتفق على رد القضية الصادقة الى أصول سابقة تكون أساسا لتحقيق صدقها ، ولكنهما يختلفان عند هذه الاصول ، فالمثاليون يحتكمون الى الاتساق والتماسك الذاتى لأن الحقيقة أو الصدق أمر قبلى وهو بأسره داخل عقولنا ولا يتجلى الا بمسايرة الفكر لقوانين العقل ، وهذا الموقف المثالى من الحقيقة تطبيق وتأكيد لنظرية المعرفة المثالية التى لا تعترف

١٣٥ - المرجع السابق ، ص ٣٦٤

بوجود الموضوع الا فكرة قائمة في الذهن . وأما الواقعيون فيرون الحقيقة في مطابقة القضية للموضوعات الخارجية التي تستقل بوجودها عن عقل الانسان ، ويكون التحقق منها بالرجوع الى الاصل الخارجى الذى تكون القضية الصادقة صورة له . وهذا الموقف الواقعى القائل بالانعكاس أو المساواة بين العقل والموضوعات ، انما هو امتداد لنظرية المعرنة الواقعية التي تثبت لموضوعات المعرفة وجودا خارجيا مستقلا عن اذهن وسابقا عليه .

بيد أن المثالية والواقعية شريكتان في نظر البراجماتية ، في تقليد واحد ، هو الارتداد بالحقيقة الى أصل سابق تتسق الفكرة أو تطابق معه ، وفي هذا يكون معيار صدقها ، وهو ما تنكره البراجماتية في كافة صورها المذهبية سواء عند بيرس أو وليم جيمس أو شيللر ، أو جون ديوى ، فلم تعد الحقيقة في نظرها مودعة في الاشياء ، أو قابعة في الذهن ، جائزة سلفا هنالك وعلينا استخراجها واكتشافها بل هي ما تسفر عنه نتائج أفكارنا في المستقبل . وهى نتائج ذات طابع عملى ، لأن النتائج لا تنشأ الا خلال العمل ، ومن هنا جاءت تسمية المذهب من الكلمة اليونانية *pragma* (براجما) ، توكيدا لأهمية العمل الانسانى في تفسير الواقع وتغييره معا . ويصبح الفكر من أجل العمل مما يقضى الى انكار المنطق التقليدى الذى يعد الفكر عملية تجريدية ترشدها ملكة مفترضة هي العقل الذى تستقل وظائفه ، عن سائر وظائف الانسان ، وتظل قائمة في الفراغ ، بينما الفكر عندها صورة من صور الفعل والسلوك ، فهو وظيفة حيوية ، فنحن نفكر لنعيش ، واذن أفكارنا واعتقاداتنا ليست سوى أدوات في حياتنا العملية ، وليست حقائق ضرورية توصلنا اليها بالبرهان والاستدلال ، أو كشفنا عنها كصور مطابقة لحقائق خارجية

(نقذ) ومعنى باليونانية ما نم صنعه وهى مشتقة من الفعل او انعمل وهو البراكسيس .

مستقلة عنا ، بل ينبغي أن ننظر اليها كفروض عملية يوجهها الاختيار الذي تبعث عليه عوامل انسانية متعددة . وبذلك تغدو الحقيقة المطلقة اختلافا ليس له أدنى اعتبار في التجربة العملية ، ومن ثم فإن أى فكرة أو اعتقاد هو بمثابة الدعوى claim إذا ما وُضع موضع الممارسة لاختباره وأسرت نتائجه التي تنشأ عنه بتحقيق الغاية منه ، فإن هذه الفكرة أو الاعتقاد الذي كان بمثابة الدعوى وطلب الحقيقة يصير صادقا . هذا هو موقف البراجماتية من الحقيقة ، وهو ما ينسحب على سائر مواقفهم من مشكلات الفلسفة ، ومنها نظرية القيمة . ولعل البراجماتيين أن تعد بأسرها بوجه من الوجوه — نظرية قيمة^(١٣٦) . وهذا هو ما يعترف به شيللر صراحة ، ما دامت الحقيقة ليست مطابقة لواقع خارجي أو اتساقا مع مطالب الفكر بل تحقيقا لغاية بالعمل . وحسبنا أن نعرض لموقف كل من شيللر وديوى من القيمة لانهما كانا من بين سائر البراجماتيين ، أكثر من ألح على إبراز مكانة القيمة من الفلسفة ، ومن الفاعلية الانسانية على وجه العموم . والفرق بينهما أن القيمة اذا كانت عند ديوى مسألة منهجية ، فهي عند شيللر تكاد أن تكون معتقدا ميتافيزيقيا .

أ — شيللر :

صاغ شيللر موقفه البراجماتي فيما يسميه بالذهب الانساني الذي « يطالب بأن تكون طبيعة الانسان بتمامها هي المقدمة الكاملة التي يجب أن تبدأ منها الفلسفة عن طيب خاطر ، والذي يطالب بأن يكون رضا satisfaction الانسان رضا كاملا هو النتيجة الفلسفية التي ينبغي أن تهدف اليها الفلسفة ، كما يطالب ألا تعزل الفلسفة نفسها عن مشكلات الحياة الواقعية ، قانعة منذ البداية بوضع تجريدات زائفة

لا تقع من الناس موقع الاعجاب حتى لو كانت صادقة • ومن ثم يصر المذهب الانسانى على أن نضع موضع الاعتبار كل ما فى العقول الفردية من خصب و ثراء بدلا من محاولة ضغطها جميعا فى طراز واحد من «العقل» يقال عنه أنه واحد لا يتغير • وهو يحسب كذلك حسابا للثروة النفسية لكل عقل انسانى ، ويعنى بالوفرة المعقدة من اهتماماته وانفعالاته وقرعته ومطامحه • ولا ريب أنه بعنايته هذه يضحى بكثير من البساطة المفضلة التى تبدو فى الصيغ المجردة • • وسيبدو المذهب البراجماتى تطبيقا خاصا للمذهب الانسانى على نظرية المعرفة • ولكن المذهب الانسانى سوف يبدو أكثر شمولا ، ومالكا لمنهج يمكن اصطناعه بصورة شاملة فى الاخلاق والجمال والميتافيزيقا واللاهوت ، وفى كل ما يشغل الانسان ، كما يمكن تطبيقه على نظرية المعرفة (١٣) » •

ويرى شيللر أن صفتى « الصادق » و « الكاذب » ليست فى نهاية الامر سوى دالتين على قيمة منطقية ، كما انهما قيمتان مقاربتان ومقارنتان للقيم التى تحمل على الاحكام الخلقية والجمالية التى تعرض مشكلات متماثلة من حيث التحقق من دعاواها •

وليس ثمة عقل خالص ، فهو لا يعنى الا تجريدا ، وعقلا متصورا بلا وظيفة ، لأنه لا يستخدم فى حل أية مشكلة واقعية ولا يحقق هدفا • ومثل ذلك العقل لا يكون الا سخفا ، واذا ما نحينا جانبا التصرفات المشبوبة بالشطط ، وجدنا أن الوظيفة الفعلية للعقل ، حتى فيما يحسب أشد صوره العقلية نقاء لا يمكن أن تعقل دون ردها الى الغايات والقيم الانسانية •

فلا بد إذن من الاقرار بنفاذ التقويم فى المعرفة ، وانكار وهم الفكر الخالص ، والحقيقة المطلقة ، والتسديد على الطابع الانسانى الهادف

الشخصى للقيمة واعتبارها نسبية بالقياس الى الموقف الجزئى الخاص الذى يخضع للتقويم^(١٢٨) •

ويخولنا التسليم بالمنطق علما للقيم ، الحق فى رفض التعارض بين القيمة والواقعة ، بين القيمة والوجود ، بين العمل والنظر • فاذا ما كانت كل الحقائق قيما فلن يكون هناك فصل مطلق بين المجال العملى ، مجال القيم ، وبين المجال النظرى ، مجال الوقائع • فالوقائع وهى موضوعات الحقائق لا بد أن تكون منطقية على قيم ، ولا بد أن يكون من العبث الذى لا طائل من ورائه البحث عن أى وجود يكون متحررا تماما من التقويم ، فهذا هو ما يدلنا عليه التاريخ • فالفكر يسعى الى غاية ، ويختار من بين وسائل ، متقبلا بعضها أو معرضا عنها ، وذلك فى معالجته للمعطيات ، داخل العملية الشاملة للتعرف على الواقع • فليس الواقع من شأن الفكر الخالص ، وبذلك يتوارى التعارض بين الواقعة والقيمة لأنه لا يمكن العثور على واقعة دون قيمة • وثمة « درجات للواقع » يتكشف فيها تعارض الواقع مع المظهر أو الوهم ، وهذه الدرجات انما هى درجات قيمة •

وكل ما يزعم أنه واقعة انما ينطوى على قيمة كاذبة هى الاعتقاد بأن الدعوى بصحتها انما هو « أفضل » من أى حكم آخر يمكن أن يصدر تحت تلك الظروف • وقد يكون صاحب هذا الحكم واعيا بذلك بحيث فضل ذلك الحكم على بدائل كثيرة عرضت له • فالقيم ليست لضافات اتفاقية عارضة تضاف الى الواقع ، أى اضافات ذاتية يجب أن يطرحها العلم الدقيق ، بل هى أمر جوهري بالنسبة للعملية العرفانية ، ومكافئة لأى نوع أو درجة من الموضوعية^(١٢٩) • فالقيم لا تنفصل عن

138 — Schiller, in *Encyclopedia of Religion and Ethics*, art. value.

139 — Ibid.

الوجود الانساني ، فهي مؤثرة فعالة في العقول الانسانية ، وتجد التعبير عنها في الافعال الانسانية كما تشيد عليها النظم الانسانية •

ويعرف شيللر القيمة قائلاً بأنها اتجاه شخصي يقوم على الاقبال أو الاعراض ازاء موضوع للاهتمام أو المصلحة ، وبهذا يقيم شيللر فلسفته جميعا على أساس سيكولوجي •

وتتنمى القيم الى الجانب العملى من الحياة ، والمنطق لا يشذ عن ذلك بوصفه علما للقيم ، فقيمة « النظرية » تفترض أغراضا وانتقاء وأحكاما ، وهذا كله من قبيل الافعال أو مشروعات الاعمال acts التي لا تختلف من حيث النوع من الافعال العملية الصريحة actions والقيم اذن ليست فضولا يضاف الى الواقع ، بل هي خواصه العليا والقمم الشامخة لدلالته ومعناه بالنسبة اليها (١٤) •

والحقيقة والضلال ، أو الصواب والخطأ في نظر المذهب الانساني قيمتان شأنهما شأن اللذة والالم ، والخير والشر ، والجمال والقبح ، والحق والباطل ، وربما الواقع واللاواقع أيضا • يعود تصنيف الحقيقة مع قيم أخرى جمالية وخلقية بفوائد عديدة : فيه نفس ما نعلم اليه في اللغة من استعمالنا لبعض الالفاظ الدالة على القيمة بدلا من بعضها الآخر ، فحين نتحدث عن برهان منطقي لا نقصر على القول بأنه برهان « صحيح » بل نصفه أحيانا بأنه « حسن » أو « جميل » ، وبالعكس تستعمل الالفاظ المنطقية ، للدلالة على الاحكام الخلقية والجمالية ، فالصديق الكاذب هو ذلك الصديق الذي لا يريد لنا « خيرا » ، والتمثال لا يكون « جميلا » الا اذا كانت نسبة (صحيحة) • كما أن فكرة الحقيقة تنصب على نشاطنا في جميع مظاهره ، فاذا كانت الحقيقة قيمة ، واذا كانت

(*) الى مثل هذا ذهب « لاند » في فكرته عن الموازنة الصورية — انظر ص ٣٥

141 — Ibid.

جميع القيم لا توجد الا من حيث صلتها بقيمة أسمى هي « الخير » ،
فاننا نكون قد خطونا — من الجهة النظرية على الاقل — خطوة واسعة
نحو تحقيق المثال الأفلاطوني الذاهب الى أن الوجود الواقعي نفسه
تابع لفكرة « الخير » (١٤١) .

والانسان يصنع الواقع بصنع الحقيقة ، فالحقيقة ليست شيئاً معداً
من قبل لا يتطلب من الانسان سوى التأمل ، بل هي مصنوعة من وقائع
تقابل للتشكل وفاقاً لمطالبنا ، ولكن الأمر ليس متروكاً للاهواء الفردية ،
فالحقيقة تقبل التدرج ، وهذا التدرج متعلق بعمومية الغايات التي
تخدمها والاذهان التي تشارك فيها (١٤٢) . فالقيم نسبية ، ولكنها أيضاً
موضوعية بالقدر الذي يتحقق لها بالإجماع عليها والمشاركة فيها من قبل
الجانب الأكبر من الإنسانية .

ب — جون ديوى :

إذا كان شيللر قد عرض موقفه البراجماتي من القيم في ثنايا مذهبه
الانسانى ، أو تحت ما يسميه أحياناً « بالمثالية الشخصية » ، فان ديوى
يكشف عنه من خلال مذهبه الواسلي Instrumentalism ،
أو ما يسميه « بنظرية البحث » Theory of inquiry ، أو « المثالية
التجريبية » Experimental Idealism ، أو « النزعة الطبيعية
الانسانية » ، الا أن موقفه من القيم لا يحتل مكاناً محدوداً في مذهبه
لا يعدوه ، بل هو الخيط الذي ينسج منه سائر مذهبه . كما أن الخيرية ،
والاخلاق عنده تتخذ طابعاً أكثر شمولاً واتساعاً مما تتخذ لدى النظرة

١٤١ — د . عثمان أمين ، شيللر ، ص ٧٠ — ٧٢

١٤٢ — لالاند ، محاضرات في الفلسفة ، ترجمة أحمد حسن الزيات ،
الجامعة المصرية ، ١٩٢٩ ص ١٨ .

التقليدية للاخلاق ، فهو يوحد بين القيم ، ولا فرق في نظره بين خير الفكر وخير السلوك ، لأن لا فرق عنده بين النظر والعمل ، فالفاعلية الانسانية وحده لا تتجزأ . وهي نفسها في كل تجربة أمام كل موقف ، فذلك هو محور فلسفته بأسرها . ولكنه يختلف مع شيللر في أن موقفه من القيم لا يشيد نسقا ميتافيزيقيا كما هو الحال عند شيللر ، بل يرسم خطوطا رئيسية للمنهج الذي يصطنع في العلم كما يصطنع في كل جوانب الحياة .

والمنهج ، كما هو معروف ، ينتسب بصورة متخصصة لمجال المنطق ، ولذلك يصلح المنطق وهو الذي يصوغ موقف الفكر من الحقيقة ، مدخلا لسائر مذهب ، ويسميه ديوى « نظرية البحث » معارضا بذلك سائر النظريات المنطقية قديما وحديثا على السواء . ويعرف البحث لديه بأنه « التحصيل المنضبط أو الموجه لموقف غير متعين ، تحويلا يجعله من التعين في صفاته المميزة له ، وفي علاقاته الداخلة بين أجزائه ، بحيث تنقلب عناصر الموقف الاصلى لتصبح كلا موحدا » (١٤٣) .

والموقف ليس شيئا مفردا ، ولا حادثة مفردة ، بل ولا مجموعة من الاشياء والحوادث ، لأنه يستحيل علينا أن نفصل أو أن نقضى بأحكام على أشياء وحوادث وهي بمعزل ، بل نفعل ذلك حين تكون الاشياء والحوادث عندنا داخلة في كل سياق ، وهذا الكل السياقي هو ما نسميه « موقفا » (١٤٤) فهو كل فذ قائم في الوجود الخارجى ذو صفة كيفية تميزه . فالوحدة المنطقية البسيطة ليست اذن هي المعطى الحسى الواحد بل هي موقف بأسره يبدأ غير متعين ، وينتهى محدد قد توحدت عناصره

١٤٣ — ديوى ، المنطق ، نظرية البحث ، ترجمة د . زكى نجيب محمود ، ص ٢٠٠

١٤٤ — المرجع السابق ص ١٤٨

التي كانت متنازعة ، وزار أستاذنا وتوصل الى حل له . ويتم هذا التحويل بواسطة اجراءات عملية تقع في نوعين بينهما تقابل من حيث الوظيفة التي يؤديها كل منهما ، أما أولهما فاجراءات تتناول موضوع البحث حين يكون فكريا أو تصوريا ، ويمثل الموضوع عندئذ الطرق والاهداف الممكنة لفض الموقف المراد فضه ، فهو يتصور حل المشكلة القائمة سلفا على أنه يتميز عن الوهم بقدرته على حث وتوجيه مشاهدات جديدة ، نحصل بها على مادة وانعية جديدة . وأما النوع الثاني من الاجراءات العملية فقوامه أوجه النشاط التي تتضمن أدوات البحث وأعضاء الملاحظة ، ولما كانت هذه الاجراءات جزءا من الوجود الخارجي ، كان من شأنها أن تعدل الموقف الوجودي الذي كان قائما أول الأمر ، وأن تبرز الظروف التي كانت من قبل غامضة ، وأن ترد الى خلف الصورة جوانب كانت في البداية بارزة ، وهذا الجهد الذي ينصرف الى إبراز ما تبرزه ، واختيار ما نختاره ، ثم ترتيب المادة المختارة ، هذا الجهد يقوم على أساس ، وينضبط بمعيار هو أن نخط حول المشكلة حدودها على نحو يزودنا بمادة وجودية نختبر بها صحة الأفكار التي تصور لنا ضروب الحل الممكنة (١٤٥) .

والبحث عملية متصلة Continuous ، يستحيل الوقوف فيها عند مرحلة على أنها الحقيقة النهائية ، فكل مرحلة تؤدي الى ما بعدها حتى تنتهي في المشكلة الواحدة الى حل آخر نسبيا . ولكن هذا الحل الأخير نفسه قد يصبح بداية لبحث آخر يتضح منه ما يوجب تعديل ذلك الحل الأخير ، ويعني الاتصال continuity عند ديوي أن كل قضية مؤدية الى قضية أخرى ، وهكذا حتى تنتهي الى حكم آخر يحل لنا الاشكال المطروح للبحث . على أن هذا الحكم الأخير نفسه سرعان ما يستخدم في بحث آخر جديد يكون بمثابة قضية تؤدي

الى ثانية فثالثة حتى نصل الى حكم جديد في مشقة جديدة ، وهكذا تظل عملية البحث في اتصال دائم ، لأن تيار التجربة أو الخبرة متصل ، وبذلك يختلف منطق ديوى عن سائر أنواع المنطق في أنه لا يغفل عنصر الزمان . كما أنه يشدد على أهمية وضرورة أحكام القيمة أو الأحكام العملية بوجه عام ، فنحن انما مستخدم المنطق لجذواء في الحياة العملية ، ولذلك وصف أحد المتأخرين مثلث ديوى بأنه منطق للفائدة والاستعمال (١٦) . وهذا يذكرنا بكتاب شيلر عن المنطق الذي وضع له هذا العنوان نفسه (١٧) . فالنظرية المنطقية التقليدية بصورتها التجريبية والعقلية تستبعد أحكام القيمة ذاهبة الى أن كافة القضايا انما « تتسر » ما قد كان من قبل قائما في الوجود المادى أو العقلى ، كما أن هذه المهمة التقريرية للقضايا امر مكتمل في ذاته يبلغ بالمطاف الى ختامه ، بينما يرى ديوى أن القضايا التقريرية سواء كانت تقررا لنا عن وقائع في الخارج أو عن تصورات ذهنية ، كالمبادئ والقوانين ، ان هي الا مراحل وسطى في متصل البحث ، أو هي أدوات وسلية من شأنها أن تحدثنا عما نستهدفه عن كتب أو ما نستهدفه في نهاية الأمر ، من تحول مقصود نريد له أن يطرأ على مادة الموضوع الذي نبحثه . فذلك التحول هو الهدف القريب أو البعيد من كل القضايا التقريرية ، اثباتا كانت أو نفيا . فكل بحث موجه ، وكل حالة ننشئ شيئا قرارا مدعما ، لابد بالضرورة أن يكون مشتملا على جانب عملى ، أى على فاعلية تؤدي بها شيئا ما أو نصنعه مما يفضى الى إعادة تشكيل المادة الوجودية السابقة على قيام البحث والتي تنهى للبحث شكلته

١٤٦ — د . الاهرائز ، ديوى ، ص ١١٣

Schiller, Logic for me, An Introduction to the Voluntarist Theory of Knowledge. London, 1929.

التي تتناولها بالحل . فكل واحد من البشر لا مدوحة نه في كل لحظة
عن البحث فيما هو « خير » له أن يؤديه في الخطوة التالية من عمله .
وقراره الذي يصل اليه في ذلك ، انما يصل اليه بجمعه ثم باستعراضه
للشواهد التي يقدر « قيمتها » ، ويقرر لياقتها بموضوعه . ثم نراه بعد
ذلك يرسم خططا للعمل ويختبرها من حيث قابليتها لأن تكون فروضا
علمية ، أى قابليتها لأن تكون أفكارا . والمواقف التي تستثير منا هذا
التدبر الذي ينتهي الى قرار ، انما هي مواقف مشكلة غير متعينة بالقياس
الى « ما ينبغي » عمله ، فهي تتطلب عملا ينبغي أدائه ، أما ما هو العمل
الذي ينبغي أن نؤديه فهذا هو موضع الأشكال (١٤٧) .

ونظرية البحث فاعلية لا ينفرد بها صاحب المنطق أو رجل العلم ،
بل هي الاطار العام الذي يعمل وفاقا له كل انسان يواجه مشكلاته
اليومية ، ومن ثم يسلمنا منطق ديوى الى قلب فلسفته القيمة
وصميمها . « فالقيمة هي كل ما له سلطة في توجيه السلوك (١٤٨) » .
وهذا العنصر من التوجيه 'لقائم على فكرة القيمة ينطبق على العلم كما
ينطبق على كل شيء آخر ، اذ في كل جهد علمي خطوات متتابعة مستمدة
من التقديرات أو التقويمات مثل القول بأنه خليف بنا أن نبحث هذه
الوقائع كمعطيات أو شواهد ، أو التمسك بهذا الفرض أو ذلك ،
فأحكام القيمة اذن هي أحكام عن شروط ونتائج ما نجربه من أشياء ،
أحكام عما ينبغي أن ينظم تكوين رغباتنا ومطالبنا ومتعنا ، لأن ما يقرر
مسير تكوينها سيحدد الطريق الأساسي اتصرفنا الشخصي
والاجتماعي (١٤٩) .

١٤٧ — ديوى ، المنطق ، نظرية البحث ، ص ص ٢٨١ — ٢٨٣

١٤٨ — ديوى ، البحث عن اليقين ، ص ٢٨٤

١٤٩ — المرجع السابق ، ص ص ٢٩٠ — ٢٩٣

والتقويمات من حيث هي أحكام تصدرها على الأمور العملية ، ليست نوعا خاصا من الحكم ، بمعنى أن تكون أحكاما تقابل بها أنواعا أخرى من الحكم ، بل هي جانب يدخل في طبيعة الحكم بما هو كذلك . غير أن في بعض الحالات قد تكون المشكلة المباشرة منصبه رأسا على تقويم الأشياء الكائنة في الوجود الخارجى من جهة أنها وسائل موجبة أو سالبة (معينة أو عاتقة) ومن ثم تكون منصبه رأسا على تقويم الأهمية النسبية للنتائج المحتملة التى تعرض نفسها باعتبارها غايات قريبة ، فعندئذ يكون للجانب التقويمى الأولوية على سواء ، وفي هذه الحالة تكون ثمة أحكام مما يجوز بمعنى نسبي أن تسمى « أحكام قيمة » تميزا لها عن موضوعات الأحكام الأخرى التى يكون فيها الجانب القيمى ثانويا . ولما كان اختيارنا لكائنات من الوجود الخارجى متخذين منها موضوعات لأحكامنا ، واختيارنا لأفكار معينة متخذين منها ما يحتمل أن تكون محمولات لتلك الموضوعات (أى ما يحتمل أن يكون غايات قريبة) ، أقول أنه لما كان اختيارنا لهذه وتلك أمرا يشترك بالضرورة في كل حكم ، فإن عملية التقويم اذن جزء من طبيعة الحكم من حيث هو حكم . وكلما ازداد الموقف الذى نحن ازاءه أشكالا ، وكلما ازداد البحث الذى لابد من الاشتغال به دقة وشمولا ، كلما ازداد الجانب التقويمى بروزا وجللاء (١٥) .

فإذا ما كانت الأفكار بمثابة الخطط والفروض التى تثمر نتائجها في التجربة ، فهي ليست خواصا لعقل منفصل عن الطبيعة متعال عليها ، أو كصفات فطرية للعقل تناظر كصفات سابقة مطلقة للوجود ، أو مقولات أولية تفرض على الإنسان وتسبق التجربة وتجعلها ممكنة ، بل هي نتائج الذكاء الذى يرتبط عند ديوى « بالحكم » أى بانتخاب الوسائل وترتيبها لتحقيق النتائج ، ويقترن باختيارها ما نتخذه أهدافا لأنفسنا .

١٥٠ — ديوى ، المنطق ، نظرية البحث ، ص ٣٠٩ — ٣١٠

فليس الانسان دنيا لحصوله على العقل الذى يدرك بمقتضاه الحقائق الأولية البينة بذاتها ، والمبادئ الثابتة التى يستنبط منها أحكامه ، بل بسبب قدرته على تقدير الاحتمالات والممكنات فى موقف من المواقف الذى يتجلى فى كل فاعليات الانسان التى تتسم جميعا بطابع التقويم، وسلوكه طبقا لهذا التقدير^(١٥١)، فهناك يكون للذكاء معناه العملى.

ويتبين من هذا أن للأخلاق صلة بجميع أنواع الفاعليات التى تدخل فيها امكانية الاختيار بين أمرين أو أكثر ، لأنه اذا ما ظهرت هذه الامكانية ، فلا بد أن يكون هناك فرق بين ما هو « أفضل » وما هو « أسوأ » . ويعنى التفكير فى العمل افتقاد اليقين مما يتبع الحاجة الى تقدير المسالك وتقويمها على أساس ما فيها من تفاضل . وبذلك تجرى المناضلة بينها ، والأفضل هو الخير ، غير أن أفضل المسالك كلها ليس أفضل ضروب الخير ، بل هو الخير الذى اكتشفناه . ودرجات المقارنة بين أمرين أو أكثر ليست الا طرقا مؤدية الى درجة الايجابية فى العمل ، فالأسوأ أو الشر هو خير مرفوض ، ففى التروى ، وقبل الاختيار لا يبدو الشر شرا ، فحتى نرفضه يكون خيرا مناغسا لغيره . ولا يظهر بعد رفضه على أنه خير أقل قيمة ، بل على أنه الشر فى ذلك الموقف بالذات^(١٥٢) .

ولا يكتسب الطابع الأخلاقى المميز الا العمل القصدى (الارادى)، أى السلوك الذى يتضمن الاختيار بناء على التأمل والتفكير حيث تبرز مشكلة الافضل والأسوأ . والاعتراف بأن السلوك الخلقى يستوعب كل عمل نحكم عليه على أساس من الأنسب والأسوأ ، والتسليم

١٥١ — ديوى ، البحث عن اليقين ، ص ٢٤٠ ،

١٥٢ — ديوى ، الطبيعة البشرية والسلوك الانسانى ، ترجمة د . لبيب النجيجى ، ص ٣٩٣ ،

يأن الحاجة الى هذا الحكم تمتد في الزمان والمكان امتداد كافة جوانب السلوك ، يجنبنا الوقوع في خطأ عزل الأخلاق في ميدان منفصل عن ميادين الحياة (١٥٢) .

ويندو أثر التحولات في مناهج الفكر العلمي واضحا على التصورات الخلقية بوجه عام فالخيرات والغايات تتعدد ، وتتخفف القواعد الى مبادئ ، وتتحوّل المبادئ الى مناهج للفهم (١٥٣) .

وقد اتفقت النظريات الأخلاقية السابقة على افتراض وجود خير أقصى مفرد ثابت ، ولكن تصوره البعض في سلطة خارجية ، والبعض الآخر في تعقيق الذات أو في القداسة أو في أكبر قدر ممكن من اللذة ، ولكن الأخذ بنظرية الغايات الثابتة يؤدي بالفكر الى التورط في حماة المنازعات التي لا يمكن الفصل فيها برأى حاسم . ويقول ديوى أن التسليم بمبدأ الغايات الثابتة في ذاتها انما هو مظهر لبحث الانسان عن مثل أعلى لثقتين ، فواء منهوم « الثابت » في العلم أو الأخلاق يقع التمسك بالحقيقة اليقينة . وقد نشأ التعلق بشيء ثابت عن الاشفاق من الجديد والتشبث بما لدينا ؛ فحب اليقين اذن هو طلب لضمان تقدم العمل ، مغفلين أن الحقيقة لا يمكن أن نبلغها الا بالمخاطرة خلال التجربة . « التمسك والجمود يجملان من الحقيقة شركة تأمين على الحياة . فالغايات ثابتة في جانب ، والمبادئ — أي قواعد السبلطة — ثابتة في الجانب الآخر ، فهي أعمدة الشعور بالأمن ، وملاذ الجبان ، كما أنها ذريعة الجسور لالتهام الجبان (١٥٤) » . فالتعميمات النظرية الخلقية ليست قواعد ثابتة للقضاء على حالات

١٥٢ — المرجع السابق ، ص ٢٩٤

١٥٤ — Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, P. 131.

١٥٥ — ديوى ، الطبيعة البشرية ، ص ٢٥٣

الشك والتناقض ، بل هي أدوات للبحث عنها ، ووسائل تؤدي إلى استخدام القيمة المتعلقة بالخبرة السابقة في اختبار حاضر للمتناقضات الجديدة ، وبهذا تصبح غرضاً نخضع للاختبار والتعديل وفقاً لما تؤديه من عمل في المستقبل . وتصور المستوى الثابت مظهر للهروب من توتر الموقف الخلقى الراهن بما يتميز به من ابهام الامكانيات والنتائج ، كما يكشف عن الرغبة في بلوغ اليقين ، ونشد ان امتياز عقلى تصوره الساطة (١٥٦) .

... ولا يعنى انكار المبدأ الثابت الاقرار بانفوضى والركون الى الإلهاء الفردية . فبديل المبدأ الثابت ليس المواقف الذرية المتكررة ، بل هو إتصال التطور والنمو على النحو الذى رأيناه في إتصال البحث في النظرية المنطقية .

وضرورة الخير وأهدافه لا توجد الا عندما يكون ثمة عمل ينبغى أن يؤدي ، وهذا دليل على وجود نقص ما ، أو شر في الموقف الحاضر يجب معالجته . وهذا الشر ليس سوى شر نوعى خاص بهذا الموقف دون غيره ، فهو لا يكون أبداً نسخة مطابقة لشيء آخر (١٥٧) . كذلك الخير ، لا يكرر مرتين ، فهو الجديد كل صباح ، الطازج كل مساء ، وهو الفريد في كل تغيير ، فهو يتكشف نتيجة التعقيد الذى يميز العادات والدوافع المتعارضة التى لا يمكن أن تتكرر قط . ولا يكرر الخير نفسه الا مع العادة الجامدة الى درجة السكون ، وهذا الخير لا يكرر نفسه تماماً لأنه لا يجدى . « لأن العادات الجامدة تهبط تحت مستوى أى معنى على الاطلاق » . ويقول ديوى في مقال له بعنوان : ما اعتقد what I believe : « لا ضرورة للموقف عند اختيار عدم المعنى »

١٥٦ — المرجع السابق ص ٢٥٧ — ٢٥٨

157 — Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, P. 136.

أصلاً ، أو اختيار معنى واحد شامل ، فهناك معان وأغراض كثيرة في
المواقف التي تواجهنا ، وثمة معنى وهدف لكل موقف ، ونحن منجم
طريقته الخاصة في تحديد الفكر والعنصر ولكل منهما قيمته الخاصة
الذاتية (١٥٨) « فالأخلاق ليست ثابتة Catala : due بالإنعكاس .
وليست قائمة بالقواعد التي لا بد من تطبيقها مثلما تطبق الرغبات الخفية
أو طرق الطهي ، فحاجتنا إلى الأخلاق إنما هي حاجة إلى مناهج ندره
للبحث والاستنباط تلك المناهج التي تؤدي إلى تحديد مبادئ السحب
التي نواجهها ، والمساوي ، والشؤون التي تعترضنا ، وهي طرق تيسر
لننا وضع الخطط التي نستخدمها بآداء الأمر كنظريات : أو فروغين
للعمل على معالجة هذه الصعاب وتلك المساوي والشؤون (١٥٩) . »

ويرفض ديوي التفرقة التقليدية بين قيم تكون غايات في ذاتها ،
وأخرى تكون وسائل لغايات ذاتية قصوى ، لأن غايات السلوك عنده
هي تلك النتائج التي تنتج بها والتي تؤثر فيما تقوم به من ترو وتبصر ،
وهي التي تسلم السلوك إلى الرضا في النهاية بما تمده بالخير
المناسب للعمل الصريح ، فالغايات تنبع من العمل وتقوم بوظائفها
فيه ، وليست شيئاً واقعاً وراء الفاعلية التي تتجه بدورها إليها ، وهي
ليست غايات بمعنى نهايات للعمل ، بل هي نهايات للتروي والتبصر ،
أي هي نقاط تحول في الفاعلية ، وإذا كانت التغيرات التي تحدث للشجرة
من بفرة إلى شجرة تنظمها غاية فطرية ، وإذا كان التغيير جهوداً لتسيق
الصورة الكاملة التامة ، فإن التسليم برأي مماثل للسلوك الانساني
إنما يتفق مع هذا الرأي الذي يبسط أرويسطور نفوذه على الثغافة
الغربية واستمر كذلك ألفين من السنين وهو يقول بالعلّة الغائية .
وعندما نحى ذلك الاتجاه عن نطاق العلوم الطبيعية عن طريق الثورة

١٥٨ — ديوي : الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني ، ص ٢٢٠

١٥٩ — مقتطفة في كتاب د . الامواني ، جون ديوي ، ص ١٩١

العلمية في القرن السابع عشر ، كان من المنطقي ومن الطبيعي أن يختفى أيضا من نظرية العمل الانساني . بيد أن الانسان ليس منطقيًا . وتاريخه العقلي ما هو الا سجل للنزعة المحافظة العقلية وأوساط الحلول ، فهو يتمسك بكل ما في وسعه من جهد وايمان بمعتقداته القديمة حتى عندما يضطر الى التخلي عن أساسها المنطقي . ولهذا ظل الاعتقاد في الغايات القصوى الثابتة التي توجه ، وينبغي أن توجه الأفعال الانسانية ، مستمرة في النظرية الخلقية التقليدية . وكانت النتيجة انفصال القيمة والأخلاق عن العلم الطبيعي (١٦٠) . فعندما تتعاون علوم الفيزياء والكيمياء والأحياء والطب على بيان وكشف المساويء والأدواء الفعلية التي يعانيها البشر ، وعلى رسم الخطط اللازمة لعلاجها ، وتخفيف متاعب الانسانية وآلامها ، تصبح كلها أخلاقية ، وجزءا من جهاز البحث الخلقى أو العلم الخلقى ، وعندئذ تروى عن علم الأخلاق صبغته المتخلقة التعليمية ، وتشدده المسرف ، وطابعه الوعظي ، ويتخلص من هزاله وغموضه ، ويكتسب فعالية . بل أن هذا الكسب لا يقتصر على علم الأخلاق فحسب ، بل يتعداه الى العلم الطبيعى الذى سوف يكف بدوره عن انفصاله عن الانسانية ليصبح علما انسانيا يزودنا بالطرق والمناهج الفنية التي تقتضيها الهندسة الاجتماعية والأخلاقية (١٦١) .

ومتى تشبع الوعى العلمى بالوعى بالقيمة الانسانية ، انتهزت أكبر ثنائية ترهق الانسانية وتؤودها في العصر الحاضر ، وهى ذلك الانشقاق القائم بين المادية الآلية العلمية وبين المثالية الأخلاقية ، فهناك تتوحد القوى الانسانية وتتغزى ، تلك القوى التي كانت تتذبذب وتتأرجح بين

١٦٠ — ديوى ، الطبيعة الانسانية والسلوك ، ص ٢٤١ — ٢٤٢

161 — Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, P. 139.

قطبى هذا الانشقاق وتلك الثنائية • فما دام الناس لا يرون الغايات فردية على أساس أن ما تقتضيه من الحاجات والنصر أمر فرعى خاص ، فسيظل العقل قائما بالأمور المجردة راضيا بها يعوزه المنبه الملازم الذى يحفزه الى استخدام العلم الطبيعى والمواقف التاريخية استخداما اجتماعيا أخلاقيا ، ولكن اذا ما تركز الاهتمام بالأمر العينية المتعددة فسيجأ الانسان الى ما يتاح له من مادة عقلية علمية يلتمس منها اجتلاء الحالات والمواقف الخاصة • وهنا تصطبغ الأمور العقلية بالصبغة الخلقية ويخمد الصراع بين النزعتين الطبيعية والانسانية (١٦٣) •

فالأخلاق أمور انسانية ، بل هى أقرب شئ الى ان طبيعة الانسانية . فهى ليست لاهوتية ولا ميتافيزيقية ولا رياضية • ولأنها تتعلق مباشرة بالطبيعة الانسانية ، فان كل ما يمكن معرفته عن النفس الانسانية والجسم الانسانى فى عالم وظائف الأعضاء والطب والانشروبولوجيا وعلم النفس يكون ملائما للبحث الأخلاقى • وتحيا الطبيعة الانسانية وتعمل فى بيئة وهى لا تكون فى البيئة كما تكون النقود فى الصندوق ، ولكن كما يكون النبات فى التربة وضوء الشمس ، فهو منها ، مستمد من طاقاتها ، معتمد على عونها ، وفى وسعها النمو اذا استغلتها ، واذا ما قرر أن يخلق من لا مبالاتها العجة بيئة نافعة متمدينة • وعلى هذا فالفيزياء والكيمياء والتاريخ والاحصاء وغيرها من العلوم جزء من المعرفة الأخلاقية المنظمة ما دامت تعاوننا على فهم الظروف والنظم التى يحيا الانسان فى كنفها ، وعلى أساسها يرسم خطته ويحققها • فالعلم الأخلاقى ليس له ميدانه المنفصل المستقل ، بقدر ما هو معرفة مادية بيولوجية تاريخية وضعت فى محتوى انسانى ، حيث تنير فاعليات الانسان وتهدئها . سواء السبيل (١٦٣) •

162 — Ibid, P. 139.

١٦٣ — ديوى ، الطبيعة البشرية ، ص ٣٠٩ — ٣١٠

وتحفزنا الصلة التي عقدها ديوى بين الأخلاق والعلم الطبيعى ،
الى اثاره السؤال عن « الحرية » ويجيبنا ديوى على ذلك بأن الحرية
ليست حرية ميتافيزيقية للارادة ، بل تقوم على معرفة الحقائق التي
تخدم أهدافا وغايات ، وعناصرها أو شروطها الثلاثة هي : أولا الكفاءة
في العمل والقدرة على تنفيذ الخطط وعدم وجود صعاب وعقبات
تحبط هذا التنفيذ ، وثانيا القدرة على تنويع الخطط ، وعلى تغيير
مجرى العمل ، ومزاولة الجديد ، وثالثا قدرة الرغبة والاختيار على
أن يصبها عاملين مؤثرين في الأحداث (١٦٤) .

ولا يعنى هذا أن الأخلاق فردية ، بل هي اجتماعية ، لأن الحكم
الخلقى والمسئولية الخلقية هي حصاد البيئة داخل نفوسنا ، والمجتمع
الخارجى بمثابة محكمة داخلية ، ومعنى هذا أننا لابد أن نضع
في حسابنا نتائج أفعالنا وتأثيرها على مصالح الآخرين ، كما أن
الآخرين يضعون في حسابهم نتائج ما نفعل ويستجيبون لأفعالنا وفاقا
لذلك ، ولا ريب أن استجاباتهم تؤثر في معنى ما نفعل ودلالته . وما
يثبت لأفعالنا من معنى لا يمكن تجنبه شأنه شأن التفاعل مع البيئة
المادية ، وكلما تقدمت الثقافة ، كلما عظم حظ البيئة المادية من
الصبغة الانسانية .

ومما لا ريب فيه أن الحقائق التي تعتمد عليها الأخلاق هي تلك
التي تنبع من الصلات التفاعلية التي تربط بين أفراد الانسانية بعضهم
بالبعض الآخر ، وتفيض من ثمرات فاعليتهم التي جدلوا ونسجوها
معا (١٦٥) .

١٦٤ — المرجع السابق ص ٣١٧ — ٣١٨
(*) يذكرنا ذلك الراى بتعريف « هيجل » للحرية بأنها الوعى بالضرورة
أو القانون ، والواقع أن ديوى لم يقطع صلته بظلمته القديمة على هيجل.
في موضوعات أخرى كثيرة وخاصة متصل بالبحث .
١٦٥ — المرجع السابق ، ص ٣٢٨ — ٣٣٦

وينكر ديوى على مذهب المنفعة العامة ما يذهب اليه في أن مهمة التروى والتبصر هي تقدير مسالك العمل على أساس ما تؤدي اليه من الربح والخسارة ، فوظيفة التروى عند ديوى ليست انارتد للعمل وحفزنا عليه بحيث نحصل على أكبر قدر من اللذة بل هي القضاء على التعقيدات القائمة في الفاعلية السائدة بحيث تعيد الاتصال والاستمرار ، وتستعيد التوافق والانسجام ، وتستغل الدافع البيولوجي المحرر . وتوجه العادة من جديد . وفي سبيل هذا الهدف تكون ملاحظة الظروف الراهنة ويكون تذكر المواقف السابقة . فيكون للتروى بداية في الفاعلية المضطربة على أن تكون نهايته في اختيار طريق للعمل يصلح من هذا الاضطراب (١٦٦) . ويرى ديوى أن النظام الاقتصادي للرأسمالية الذي حل محل الاقطاع له شروعه الاجتماعية الذخيرة التي جاءت النفعية للتستر عليها والدفاع عنها بتوكيدها على أهمية التملك والتمتع ، فبهذا تبنت النفعية المصالح الطبقيّة للرأسمالية ، وأتاحت بنظريتها تأييدا عقليا لكل الاتجاهات التي لا تجعل الأعمال والمشروعات التجارية والصناعية مجرد وسيلة للخدمات الاجتماعية . وفرصة لنمو الانسان وتطوره بزيادة قدرته على الخلق والابداع . ولكن بوصفها أداة لتراكم وسائل الاستمتاع الشخى وتجمعه (١٦٧) .

ويمكن أن تصب فلسفة ديوى القيمية في تصور ه عن « النمو » ، فهو لديه أساس المسؤولية الخلقية والحرية . وقدرة الفرد أو المجتمع على النمو هي مقياس الخير ومعياره ، وهو لا يعنى عند ديوى التغير أو الزيادة في الحجم ، فالبعدان الرئيسيان في مفهوم النمو هما : اتحال التغير واستمراره ، ودمج كل ما اكتسب قيمة أثناء الخبرة السابقة في العادات الجديدة والفروض والنظريات القائمة في الحاضر ، ويعنى

١٦٦ — المرجع السابق ، ص ٢١٩

16 Dewey, *Reconstruction in Philosophy* PP. 144 — 5.

النمو بذلك تحقيق إمكانات جديدة تنشأ في الخبرة • وهنا يقوم جوهر الحرية عند اختيار أحد المكنات الجديدة المبتكرة ، بينما معنى امتناع الحرية *freedom* الحيلولة دون خلق إمكانات جديدة • وعلى قاعدة هذا التصور للحرية يقوم جوهر المسؤولية • ويصدق هذا على كل فرد كما يصدق على كل مجتمع من حيث الخضوع لهذا المقياس ، فالمجتمع المغلق هو المجتمع بلا مسؤولية ، لأنه يرفض « النمو » ، فهو يجاهد لاجتناب الجديد ، ويعاقب كل من ينشده • ويشمل هذا المجتمع يحرم أعضائه كل من الحرية والمسؤولية ، حائلا بينهم وبين النضج الخلقي والنمو (١٦٨) •

ويرى ديوى أن العملية الخلقية والعملية التربوية شيء واحد ، فإذا كانت الأخلاق انتقالاتا للخبرة من الأسوأ إلى الأفضل بصورة متصلة ، فإن التربية هي اعداد وتعلم ، وتحصيل واكتساب لأموار معينة لها جدواها في المستقبل • فالغاية بعيدة ، والتربية استعداد وتأييد لهذه الناية البعيدة (١٦٩) •

وتتجلى فلسفة ديوى التي تحتل القيم منها مكان الصدارة فيما يسميه « بالثورة الكوبرنيقية » التي تعارض ثورة كانط الذي لم يتم في نظر ديوى إلا باصدار طبعة جديدة لتصورات قديمة عن الذهن وألوان نشاطه في المعرفة أكثر من أن يكون قد أنشأ نظرية جديدة • بينما يترتب على ثورة ديوى الكوبرنيقية انتقال معيار الحكم من السوابق إلى العواقب ، من اعتماد لا حياة فيه على الماضي إلى بناء متصود للمستقبل • فلم تعد المعرفة تأملا ونظرا من الخارج بل أصبحت شريكا نشطا في « دراما » عالم متحرك على الدوام (١٧١) • ولا ينبغي اذن على

133 — Gotesky, R., in *Encyclopedia of Morals*, art. Dewey.

169 — Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, Pp. 143 — 6.

١٧ — ديوى ، البحث عن اليقين ، ص ص ٣١٨—٣١٩

المعرفة أن تسعى الى ادراك الحقيقة الواضحة والحد من غيبنا بصورة تامة نهائية ، فهي تمثل مرحلة انتقال في توجيه وترتيب جذبين للواقع ، وبالتالي فهي وسيطة وسلية تقع بين تجربة وجودية عابرة ، وبين أخرى مستقرة محددة . ويفترق هذا التفاعل الذي تجربه المعرفة افتراقا هائلا عن سائر التفاعلات الأخرى . وليس الفرق بين شيء يجري داخل الطبيعة كجزء منها ، وشيء آخر يجري خارجها ، بل هو فرق بين طريق منظمة من التغيرات ، وبين طريق أخرى غير موجهة . وفي المعرفة تصبح العلل وسائل والمعلومات نتائج . وبذلك تكتسب الأشياء معنى . فموضوع المعرفة شيء قد أعيد ترتيبه وتنظيمه « عن قصد » ، وهو شيء حادث نختبر قيمته بقدر ما يحدث من بناء جديد (١٧١) . وهناك تدخل القيمة . والقيمة ليس لها وجود منفرد مستقل ، بل هي وسيلة وأداة لتنظيم جديد للموجود واعادة تشكيل له .

وقد أتاحت تلك الثورة الكوبرنيقية لديوى أن يرفع التناقض التقليدي بين المثالية والتجريبية (أو الواقعية) ذلك التناقض الذي يتردد الفصل بين النظر والعمل . فالمعرفة نوع من العمل وليس ثمة موضوعات محسوسة أو مدركة ثابتة في ذاتها بل أن الموضوعات المدركة خلال التجربة — من حيث هي ثمرة للتفكير — تلك الموضوعات التي نستخدمها ونستمتع بها ، انما تدمج في معناها نفسه نتائج التفكير فتعدو بذلك أوفر وأكمل معنى . وهذا هو ما يصوغ لديه فلسفة « المثالية التجريبية » ، وفيها توجه الافكار والاجراءات العملية التي تؤدي بدورها الى نتائج (١٧٢) .

وعلى هذا النحو استطاع ديوى أن يتجاوز كلا من براجماتية جيديس

١٧١ — المرجع السابق ص ٣٢٣ — ٣٢٤

١٧٢ — المرجع السابق ص ١٩٤

وشيللر باسقاطه لكل ثنائية تقليدية في الفلسفة ورفضه لنزعات التعدد والكثرة لأن المنهج عنده منهج واحد هو المنهج التجريبي — أو نظرية البحث — يطبق على الفيزياء كما يطبق على الإنسان • والتجربة الانسانية، هي وحدها السلطة الاخيرة • واذا لم يكن في وسع الانسان الا أن يחדش القشرة الخارجية من عالم ، تلك القشرة السطحية الزائلة ، فلا يوجد رغم ذلك مقياس مشترك للوجود المادى ، وللتجربة أو الخبرة الواعية معا ، لأن التجربة الواعية للانسان ، بما هي مطبوعة عليه من التثقيب ، هي المقياس الوحيد للوجود المادى •

المواقف الوجودية

٢ - سارتر

٦ - نيتشه

م. ١١ - القصة)

تمهيد :

لا تتخذ المواقف الوجودية صورة مذهبية واحدة ، وقد لا تتخذ عند الفلاسفة الوجودى الواحد هيئة المذهب الفلسفى فى أحكامه واتساقه على الوجه الذى يتيسر معه استخلاص موقفه من مشاكل الفلسفة التقليدية ، مثلما تستخلص النتيجة من مقدمتها المنطقية • فالوجوديون ينكرون على أنفسهم صوغ مذهب محدد الجوانب ، مكتمل الخطوط والمعاليم ، بحيث يخلق دون جدة تجارب الحياة ونضارتها ، التى يجد فيها الانسان نفسه منخرطا ازاءها فى مواقف لا تتكرر بل تتجدد كل لحظة ، حاملا مسئولية هائلة ، لا تستند الا لحيثته التى هى عين وجوده ، ومصدر الزامه • ورغم أن « الوجودية » Existentialism قد اطلقت عنوانا على اتجاهات كثير من الفلاسفة ، الا أنها لا تصدق عنوانا معترفا به لدى أصحابها الا على فلسفة سائر وسيمون دى بوغوار وميرلوبونتى لأنهم وحدهم الذين قبلوا هذه التسمية • أما جابريل مارسيل فقد يحدث أحيانا أن يقبل هذه التسمية على أن يكون وجوديا مسيحي ، بينما يرفض مارتين هايدجر ذلك مصرحا بأن فلسفته انما هى « فلسفة وجود » • وكذلك ينكر كارل ياسبرز الوجودية بوصفها موتا لفلسفة الوجود وتجميدا لها داخل مذهب • وهذا ما نتبينه أيضا عند أصحاب الاصول الاولى للاتجاهات الوجودية ، فلم يعرف لكير كجارد أو لنيشيه مذهب محكم النسخ يمكنهما من الانتماء الى فئة بعينها فى تصنيف فلسفى حاسم • غير أن هذا لا يحول دون أن نكشف خطأ مشتركنا فى اتجاهات هؤلاء الفلاسفة يحدد موقفهم من القيمة •

فعندهم جميعا لا يتحدد الوجود الانسانى الا بوصفه وجودا ذاتيا حرا ، بل هو الحرية نفسها ، لذلك تعلن الوجودية تمردا على كل

محاولة لاختضاع الانسان للحتمية الاجتماعية أو للموضوعية العلمية وكل ما من شأنه أن يقتنص حرية الانسان في فخاخ ماهية سابقة ، تقيد فعله ، وتلزمه بالسلوك على وجه دون آخر • فالانسان حر يواجه عالما من البدائل والممكنات ، وهو مسئول عن الاختيار من بينها دون عون من فكر سابق ، أو قوة عليا ، والا كان مسلوب الحرية • وهو بهذا يمنح المعنى والقيمة لوجوده الخاص ، بمقتضى ما يخلعه من معنى وقيمة على العالم من حوله • فالقيمة ليست مستقلة عن الانسان فهو الذى يخلقها عند اختياره لشيء دون آخر ، ومن خلال هذا الاختيار تبرز القيمة الى الوجود ، فالحرية اذن مصدر القيمة التى لا تنبتق من معطيات سابقة ، ولا تتجه نحو معيار سابق بل هى التى تصنع المعيار ، وليس المعيار هو الذى يجب عليها أن تطابقه •

وموقف الوجودية من القيم ليس موقفا طبيعيا ، لأنها لا تخضع لحتمية القوانين الطبيعية رغم أنها ذاتية نسبية متعددة • وليس موقفا مثاليا ، لأن القيم لا تستند الى فكرة سابقة أو قوة متعالية ، رغم أن الوجودية تكشف عن نزعة صورية *formalism* تتحدث عن القيم مجردة من كل شروط أو أوضاع ، وبوجه عام دون نظر الى قيم نوعية لها محتواها الخاص •

بيد أن هناك مذهباً وجودياً يرفض رائده بدوى أن يخلط بين الوجود والقيمة • ويفترق في ذلك عن كل صور الوجودية الأخرى • فالوجود لديه وجود جزئى فودى • والوجودية معناها الفردية ، والفردية معناها الذاتية ، والذاتية معناها الحرية ، والحرية معناها الامكانية^(١) •

والصلة الذاتية بين الذات ونفسها هى الصلة التى تتصف بها الذات في حالة صفائها وبكارتها ، وفيها تكون وحيدة مع نفسها ، ومع مسئوليتها

١ - د . عبد الرحمن بدوى ، الزمان الوجودى ، ص ٢٤

الهائلة ، شاعرة بأن لها معنى لا سيائيا يصدر اليها من كون حريتها مطلقة .
فهى فى عزلة كاملة قد سبق دن دونها كل باب وكل نافذة لا ننح على
ذاتها ، لأن أى اختلاط مع الذات ، الأخرى أو مع الأشياء فى العالم ندينس
لها وتعكير لصفائها ونفس لبارئها . الوجود الحقيقى هو الوجود
الذاتى (٣) .

وأما الاخلاق فهى تقويم ، وتقويم قياس الى معيار (أى قيمة) ،
والمعيار ذاتى أو موضوعى ، والذاتى هو القائم بين الذات ونفسها . أما
الموضوعى فهو الذى يعلو فى الذات وان ظل على صلة بها ، لأن مرد الامر
فى النهاية الى الذات ، اذ الأصل فى الموضوعية هنا افتراض عام ، يوضع
عابا فى مقابل الموضوع الذاتى به يتحقق هذا الربط ، والا فلن نجد قاسما
مشاركاً بين ذات تفردت بأنفسها (٣) .

كذلك يقتضى التفرد ألا يوضع قياسي مشترك ومن هنا تنتفى فكرة
المعيارية . فاذا كان ثمة تقويم ، وبالتالي أخلاق ، فيجب أن يكون التقويم
موضوعيا أما التقويم الذاتى فهو اعانة وتناقض .

ولما كانت الوجودية ، عند بدوى ، تقوم على أساس فكرة الذات
المنفردة ، المتوحدة المنعزلة ، المنصنة ، فان التقويم لا بد فيها أن يكون
ذاتيا ، والتقويم الذاتى مستحيل . اذن فالوجودية ينتفى معها التقويم
الموضوعى ، وبالتالي فلا يمكن أن نقول بأخلاق (٤) .

ومن ثم ينكر بدوى على الفلاسفة الوجوديين أن يكون لهم موقفهم
من القيمة أو الاخلاق بمتنضى مقدمات فلسفتهم نفسها التى لا تستطيع
أن تزودهم بذلك الموقف . وعلى هذا الوجه لا يمكن قيام أخلاق وجودية

٢ — المرجع السابق ، ص ٤٢ .

٣ — د . عبد الرحمن بدوى ، هل يمكن قيام اخلاق وجودية ؟ ص ٢٢٦

٤ — المرجع السابق ص ص ٢٢١ — ٢٢٢

وذلك لأن « الواجب » هو الالتزام الذي يفرضه الغير على الذات المفردة . و « الضمير » هو الشعور الموضوعي المقتحم لحمى الذات ، و « الفضيلة » هى خضوع الذاتية لما تمليه الغيرية . و « الخلق » هو التواء الذات على نفسها للانخراط فى سلك الغير . و « الخير » هو خارج قسمة الذات على الذات الاخرى . و « السعادة » هى التسليم بنضوب الذاتية من عصارة وجودها كيما تصب فى قنوات الذوات الغيرية والموضوعات . و « الايثار » هو استقالة الذات من ذاتها التماسا لوهم الحلول فى الغير ، فلا يكون ثم ذات . و « المسؤولية » هى اطراح عبء الاختيار عن النفس لالقاءه على الغير . « والرحمة » هى أن تسلب لنفسك وجود الغير باسم اغنائهم . والغاية النهائية هى افناء الانا فى اللا انا (٥) .

فتلك هى حدود المعانى والتصورات الاخلاقية على حقيقتها كما تضعها الاخلاق المزعومة فى انطباقها على الوجود الموضوعى فى صلته بالوجود الذاتى . وفيها يرى بدوى أن الوجود الذاتى قد فقد كل حقيقته . وعلى هذا فاما أن نقول بالاخلاق ، فنفقد ذواتنا ، واما أن نقول باللااخلاق ، فنخاطر بوجودنا . والوجودى الحق هو ذلك الذى يفضل أن يخاطر بوجوده على أن يفقد ذاته (٦) .

ولكننا سنتعرض لموقف كل من « نيتشه و سارتر » ، فأما الاول ففلسفته بأسرها تعد نظرية فى القيمة ، وقد أدت فلسفته الى تطور نظرية القيمة وازدهارها ولعل نظرية القيمة لم تكن لتأخذ مكانتها الرئيسية من الفلسفة المعاصرة لو لم يشدد نيتشه على أهميتها ، وينفحها أنفاسه اللافتحة المشبوبة ، وتكاد أن تكون فلسفته تلك أصلا لمواقف الوجوديين من القيمة ، فهذه المواقف هى وحدها التى تصلح العنوان العصري لمذهب

٥ - المرجع السابق ، ص ص ٢٤٤ - ٢٤٥ .

٦ - المرجع السابق ، ص ٢٤٦ .

نيتشه ، أو الواجهة الحديثة التي يمكن أن نتحدث من خلفها عن فلسفة نيتشه^(٦) . -

أما سارتر ، فموقفه من القيمة يشغل مكانة بارزة صريحة في وجوديته وتنعكس أهميتها في سائر تحليلاته الانطولوجية للوجود .

(أ) نيتشه :

منح نيتشه مشكلة القيمة طابعاً الحاد وأثقل جذوتها ، وكان الفلاسفة قبله يناقشون في أساس القيم أكثر مما يتناقشون في طبيعتها نفسها . وجاء نيتشه فجعل لتصور القيمة أولويته وغلبته على سائر التصورات . ومصدر القيمة عنده هي إرادة القوة *will to power* والانسان هو الذي يخلق القيمة على الاشياء ويضفي عليها المعنى ، فالانسان هو المقوم ، والحيوان لا يقوم ، والتقويم هو خلق القيمة . فالقيمة تملئها الإرادة التي لا قانون لها الا ما تخلقه من قوانين لنفسها ، فثمة ضرب من التعسف والمجانية أو افتقار الأساس^(٧)

ويمكن أن نفصل الحديث في مذهبه ابتداء من نظريته للوجود، فالوجود عنده هو الحياة ، وليست الحياة إلا إرادة ، وليست الإرادة إلا « إرادة القوة » . والحياة تقويم ، لأنه لكي يجيا الانسان لا بد له أن يصنع قيما ، بمعنى أن يفاضل ويوازن ، ويعطي لهذا الشيء من القيمة أكبر

٧ - قارن :

(أ) د . توفيق الطويل ، الفلسفة الختية . ص ٢١٥

(ب) د . زكريا ابراهيم ، مشكلة الانسان . ص ٢٥٤

(ج) غيليب ميريت في مقدمته للترجمة الانجليزية لمحاضرة سارتر :

الوجودية والانسانية

Davidson. The search for Meaning in life, PP. 356 — 8.

» — Lavelle, Traité des Valeurs, PP. 92 — 3.

مما يعطيه للآخر ، ويميل الى هذا ولا يريد ذاك ، هذا التقويم نفسه هو الوجود أيضا ، فالحياة والوجود شيء واحد لأن كليهما تقويم • والحياة تقويم وارادة ، ولكنها ارادة قوة ، لأن الحياة لا تستطيع أن تبقى الا على حساب حياة أخرى ، فالحياة هي النمو وهي الرغبة في التملك • فالحيية اذن ارادة قوة ، أى ارادة تسلط واستيلاء ، وتملك واخضاع • وبذلك يتجاوز نيتشه كلا من شوبنهاور وداروين • تجاوز شوبنهاور الذى وقف عند ارادة الحياة ، وتجاوز داروين الذى كانت الحياة عنده تنازعا على البقاء ، بينما هي عند نيتشه ارادة قوة تنزع الى السيادة والنمو والتوسع ، وهي أشد ايجابية من مجرد الرغبة في حفظ الحياة لانها تفصح عن اتجاه توسعى expansive يخلق القيمة في الوجود الانسانى والانسانى على السواء^(٩) • وتنشأ القيم في صورتها الاخلاقية من تنازع السلطان والقوة بين السادة والعبيد • فهناك يبرز نمطان من الاخلاقية ، اخلاقية الدهماء macres وهي اخلاقية العبيد ، وأخلاقية السادة أو الاخلاقية الارستوقراطية التى طبعت الحياة الانسانية بطابعها الخاص أثناء الفترات العظمى في الماضى • وهذه الاخلاق « الوجودية » هي التى تمكن الانسان من اكتشاف ذاته الحقيقية ، وفيها يستخلص الفرد نفسه من برائن النزعات العقلية والحتمية المترتبة في النزعة الطبيعية العلمية المعاصرة ، ويتمكن من توكيد حريته الخاصة ، وقدرته على الابداع ، حيث يطرح الانسان روح القطيع التى ألقت به أخلاقية الدهماء اليها ، ويتجه الى الهدف الحقيقى للانسانية ، وهو الانسان الاعلى ، السوبرمان^(١٠) • ولكن دون هذا الهدف عقبات لا بد من تخطيها ، وأصنام لا بد من تحطيمها قبل أى شيء • وهذا التخطى وذلك التحطيم اينما هو بمثابة ثورة على كل سلطة خارجية ، وانكار لكل مصدر للقيم مغاير للانسان يتمثل في أصنام الفلسفة والاخلاق والدين •

9 — Magill, (editor), *Masterpieces of world Philosophy*,

10 — Davidson, op. cit., P. 356.

فأما أصنام الفلسفة ، فأولها العقل الذى آمن الناس قبل نيتشه بقدرته على اكتشاف الحقيقة والوجود . ونصبوه حاكما مطلقا قوانينه هى قوانين الوجود ، وخلصوه عن الحياة ، ووضعوه فوق الوجود ، وليس جزءا منه يعبر عن جانب من جوانبه المتعددة ، بينما مبادئ هذا العقل ليست أكثر من أهام ضرورية للحياة ، نافعة مفيدة ، وأدوات للنشر والتمكك يتطلبها العقل فبختراعها اختراعاً ، ويفرضها على العالم والوجود فرضاً . ويستخلص نيتشه من ذلك أن العقل خداع لا حاجة للإنسان إليه لأنه يتناقض مع البصيرة ، التى هى حقيقة الوجود وبهرته . أما الصنم الثانى فهو الزعم « بعالم الحقائق » أو « الأشياء فى ذاتها » الذى يقابل عالم الظواهر . فهذا العالم الزعوم خداع بصري ، أشبه بالناسى عن ازدراء للحياة وضرب اللعنة عليها ، وأثاره الانتقام من حواء ، فهو اذن ثار من الحياة وقد أدبرت عنا أو أدبرنا عنها ، بأن نقوهم وجود حياة أخرى غيرها وأفضل منها (١١) .

أما أصنام الأخلاق ، فتقوم فى رد القيم إلى مصادر من أدبها ، فإن فالبض يردنا إلى الله ، ويردها البعض الآخر إلى عالم المثل ، وإلى حياة الآخرون إلى العقل . فكان هناك شيئاً اسمه « الخير فى ذاته » أو « الحق فى ذاته » أو « الجمال فى ذاته » ، فهم يقولون : يجب علينا أن نعمل الخير لأنه الحق ، ونتمتع بالجمال لأنه الجمال ، بدلاً من القول بأن هذا يتفق وطبيعتي فأنا أفعله ، وهذا ما يصلح حياتي ، وينعني ويؤدى إلى النجاح ، فأنا أعتقده . وهذا يتأثر ثم وذوقى ، ويزيد من حياتي الوجدانية ، فأنا أمتع نفسي به متعة فنية (١٢) . وهناك تطل قيم العبيد الضعفاء برأسها محاولة الانتقام من قيم البداة الأقوياء ، فإذا جانت

١١ - د. عبد الرحمن بدوى ، نيتشه ، القاهرة ، النهضة ، ١٩٥٦ ، ص ١٩٢ - ١٩٩ ،

الفضيلة عند السادة تقتضى القوة والقدرة على الصراع والمغامرة ونحوها من فضائل ايجابية ، اقتضت الفضيلة عند العبيد الدعة والمسالمة والتواضع والتعاطف ونحوه من فضائل سلبية ، وعن هذا تنشأ المثل العليا التى تجعل من الضعف فضيلة ، ومن العجز عن الانتقام عزوفا عن ارتكاب الشر ، من الخضوع الذليل طاعة ، ومن عدم القدرة على رد العدولان صبرا ، ومن القصور عن تحقيق المطامح تواضعا (١) . وقد خرج نيتشه من تحليله لتاريخ الاخلاق حيث تتطور القيم تبعا لاصحابها الذين يضعونها ، خرج بنتائج على أقصى درجة من الاهمية ، أولاها أن العلة فى الانحلال الاوروبى الذى غمر عصره ، ثم فيما عانته الانسانية كلها على مر عصورها من انحلال هو انتصار قيم العبيد وسيطرتها على شرعة قيم السادة الارستقراطية . وثانيها أن منبع الاخلاق واحكام القيمة ليست أوامر الله ونواهيه كما تقول المسيحية ، كما أنه ليس العقل وما ركب فيه من جوهر يأمر بالخير ويميز بينه وبين الشر ، وبما فى طبيعته من « أمر مطلق » يدعو الى فعل الواجب دون شروط ، ومن غير حاجة الى استخلاص قوانين الاخلاق من التجربة كما يقول كانط ، وانما هى الطبيعة الانسانية بما فيها من غرائز خب السيطرة واردة القوة . وليست هناك أفعال خلقية فى ذاتها انما هناك تفسير للأفعال الانسانية وتقويم لها حسب طبيعة الغايل والمقوم ، وما تطمح اليه هذه الطبيعة من سيطرة واردة قوة . وليس فى الشئ الذى يخضع للتقويم ما يوجب ذلك بذاته بل هو على الحياد . والاخلاق ضرب من ضروب تفسير الواقع والطبيعة . والقيم الاخلاقية السائدة قيم العبيد لا تتفق مع الواقع والطبيعة ، فهذه الاخلاق تجعل الحياة تابعة لشيء آخر خارج عنها ووسيلة الى غاية أخرى ، بينما غاية الحياة هى الحياة نفسها . كما ترمى هذه المثل العليا الى افقار الحياة والانحطاط بها الى أدنى مستوى للحبوية ، بينما يجب عليها ما دامت الحياة

١٣ - د . توفيق الطويل ، الفلسفة الخلقية ، ص ٢١٣ - ٢١٤

هى كل شىء ، أن تسمو بها وأن تجعلها خصبة مليئة^(١٤) . وهنا يحطم نيتشه أصنام الاخلاق بما يسميه بقلب التقويم transvaluation وهو ما يجب أن يشعله الفرد من ثورة على الاخلاقية التى تسود عصره ، فيغدو الخير هو كل ما يعلو فى الانسان بشعور القوة ، و ارادة القوة ، و انقوة نفسها ، وأن يصبح الشر كل ما يصدر من الضعف ، وأن تكون السعادة الشعور بأن القوة تنمو وتريد ، وبأن مقاومة ما غد قضى عليها . لارضى اذن ، بل قوة أكثر فأكثر ، لا سلام مطلقا ، بل حربا ، لا فضيلة بل مهارة . يجب على الضعفاء العجزة أن يفنوا . فهذا أول مبدأ من مبادئ حينا للانسانية ، ويجب أيضا أن يعاونوا على هذا الفناء ، فأشد الرذائل ضررا هو الشفقة على الضعفاء العاجزين . من يريد الخلق والابداع فى الخير أو فى الشر ينبغى أولا أن يبدأ بالافناء واهدار القيم .

أما أصنام الدين فهو الله الذى يغطى نقائصنا عند من يؤمنون به ، ويسد احتياجاتنا ويمدنا بالتفسيرات عندما تعوزنا الادلة . غالايمان به فكرة سهلة تكثف عن تكاسلنا وضعفنا وخوفنا من الحياة نفسها لأن الله هو الذى يقودنا الى ملكوت السماء . ولكن نيتشه يصيح : « لقد صرنا بشرا ، لهذا لا نريد الا ملكوت الارض » فليس علينا الا أن نؤمن بالحياة فهى القيمة الكبرى ، والغاية القصوى ، أما الله فقد مات ونحن الذين قتلناه^(١٥) . وبذلك يسترد الانسان حقوقه السلوية التى انتزعتها منه مذاهب المؤلهة ، لاننا حين ننكر وجود الله ، وننكر مسئوليته ، انما ننقذ العالم ونطلق القوة الابداعية الهائلة الكامنة فى أعماق ارادة الانسان التى عاقتها المذلة والهوان أمام قدرة الهية مدعاة .

ومتى تم للانسان تحطيم تلك الأصنام ، ينطلق فى الدرب الذى

١٤ - د . عبد الرحمن بدوى ، المرجع المذكور ، ص ١٨٦ - ١٨٩ .

١٥ - د . زكريا ابراهيم ، مشكلة الانسان ، ص ٢٤٩ - ٢٥٠ .

يقوده الى الانسان الاعلى • فالانسان وتر مشدود بين النحــوان
والانسان الاعلى ، وتر على هاوية عليه أن يعبرها •

وتتميز الطبيعة الانسانية بأنها تملك القدرة على خلق ما هو أرفع
منها ، وابداع ما يسمو فوقها • فيما دامت كل ارادة تنترض هدفا تسعى
نحوه ، فان الانسان يتطلع الى ما ليس حاضرا ولكنه غاية وجوده •
والانسان بذلك شيء ينبغي تجاوزه والعلاء عليه لبلوغ الانسان الاعلى
الذى يعد الانسان ازاءه أضحوكة وعارا مؤلا • ولن يتحقق ذلك ألا بقلب
القيم السائدة ، ورفض كل عون خارجي أو أى سلطات عالية عن الانسان
وأن يحاق الانسان تحليقا حرا دون خوف ولا وجل فوق انفس والاخلاق
والقوانين والتقويم التقليدى للاشياء • مهمة الانسان الجبر هي أن
يكون خالقا للقيم وما دامت تعوزه الهداية والارشاد ، فعليه أن ينافس
وحده واضعا للاشياء ما يريد من القيم ، فهذا الانسان هو الذى يحدد
معتقدات العصر كله ، ويمنح الحضارة صورتها • فارضا قيمه على
الناس وعليهم طاعته طالما كانوا لا يرقون لطبقته الممتازة أو ينتسبون
اليها • وقد جاء نيتشه نبيا يبشر بمقدم الانسان الاعلى ، فثأته كما
يقول ، شأن يوحنا المعمدان الذى بشر بمقدم المسيح •

ب — سارتر:

يردد سارتر صيحة نيتشه التى تعلن موت الله، « لقد مات الله » •
حاول هيجل أن يستبدل به مذهباً ، غير أن المذهب قد انهار، كما حاول كونت
أن يستعيز عنه بدين الانسانية ، ولكن الوضعية قد تهاوت • • • •
لقد مات الله ، بيد أن الانسان لم يصبح ملحداً ، فصمت الوجود قد
اقترب دوماً بالحاجة الى الدين فى نفس الانسان الحديث^(١٦) •

16 — Quoted in, Desan W., *Tragic Final*, Cambridge, Harvard
university-press, 1954, P. 179.

ويحمل اعلان موت الله عند سارتر الدلالة نفسها عند نيتشه .
لأنه يعنى لديهما سقوط كل سلطة تقوم خارج الانسان وتفرض عليه
قيمه وأسلوب وجوده ، كما يكشف عن غيبة كل عون يبرر للانسان افعاله ،
ويقدم له النصيح والهداية . ويعترف سارتر بأن ما ورد عنى لسان أحد
أبطال ديستوفسكى من عبارة قاتلة بأن « الله اذا لم يكن موجودا ، فكل
شئ مباح » ، هى نقطة البداية بالنسبة للوجودية ، وهى تم يبدد
الانسان نفسه مهجورا . ليس فى وسعه ان يلتبس شيئا
يعتمد عليه داخل نفسه أو خارجها (١٧) .

واذا كان الحاد سارتر متفقا فى الدلالة مع الحاد نيتشه . فهما
يختلفان عن انكار وجود الله عند غيرهما من الملحدين ، فبينما يضيق مذهب
غيرهما من الملحدين بحيث لا يكون لله ثمة مكان عنى الاطلاق ، يتسع
مذهب كل من سارتر ونيتشه ، بحيث يفسح مكانا رحيا ، قد يستند
المذهب كله ، لهذا الغائب الازلى . فوظيفة الله الهائلة شاغرة بعبوته وانكار
وجوده ، ولكن على الانسان أن يشغلها بنفسه ، صانعا وجوده . وخالفنا
لقيمه . وهنا يفترق سارتر عن نيتشه ، فاذا كان ذلك لا يتم عند نيتشه
الا من ثنايا تحطيمه لاصنام الدين والفلسفة والاخلاق ، فانه لا يتحقق
عند سارتر الا داخل السياق الفلسفى لوصفه الانطولوجى للوجود
الانسانى .

وموقف سارتر من القيمة لا يحتل مكانة محددة من مذهبه بقدر
ما يسود فلسفته كلها ، ولا يتييسر ببيان موقفه الا بعرض فلسفته فى
خطوطها الرئيسية .

يفرق سارتر بين نمطين من الوجود être « الوجود فى
ذاته » être-en-soi والوجود لذاته être-pour-soi .

17 — Sartre, *Existentialism and Humanism*, English trans. by
Philip Mairet, London, Methuen, 1949, PP. 33 — 4.

فأما الوجود في ذاته ، فهو وجود الاشياء والعالم والظاهرة ، فهو الوجود الموضوعي والوجود اللا واعي . وليس للوجود في ذاته « داخل » يقابل « خارجا » ، ويكون نظيرا لحكم ، وقانون ، ووعي بالذات . انه هو ماهو ، فلا يمكن أن يكون massif وهو وجود كثيف متكتل ما ليس هو اياه . فهو لا ينطوى على أى سلب ، ولا يصرف التغير أو المغايرة alterite ، فلا يضع نفسه أبدا على أنه غير كائن آخر ، ولا يمكن أن يعقد أى رابطة بالغير ، انه ذاته الى غير نهاية ، ويستنفد نفسه في الوجود ، وهو خالص من الزمانية^(١٨) . وهذا الضرب من الوجود محدد الماهية ، متطابق مع نفسه ، مكف بذاته ، ليس فيه شفرة تقضى الى تصدع أو مفارقة ، وهو بذلك ايجاب وملاء .

أما « الوجود لذاته » ، فهو وجود الانسان ، والذات ، وهو الوعي الذي لا يتطابق مع نفسه في توافق تام ، فهو وجود ما ليس هو اياه . فليس له ماهية تعرفه ، أو طبيعة تحدده . فهو دائما على مسافة من ذاته لأنه يتجاوزها باستمرار ، مفارقا لها ، متعاليا عليها . فهو اذن نقص في الوجود(*) ، وتخلخل فيه ، وانحلال في تكوين الوجود في ذاته ، فهو بمثابة « ثقب في الوجود » un trou ، فهو ليس

(*) لكي تتجنب الخلط بين تصور الوجود أو الكينونة بمعنى etre ، وبين الوجود بمعنى existence ينبغي أن يقصد بالمعنى الأول : الوجود العام بينما يقصد بالثاني الوجود المشعور به أو الوعي أو الوجود الانساني . وقد عني « بول فوليه » بالتمييز بين فعل الكينونة وفعل يوجد فالأصل في اشتقاق فعل يوجد في اللاتينية هو ex - sistere بما يبدل على الخارج ، وهذا يعني عند الوجود بين الارتضاع الذي يجد فيه المرء نفسه على مستوى أكثر علوا ، فيتجاوز مستواه ، ويتفوق عليه ، ويدون هذا العلو المتصل « يكون » المرء مثل الحجر أو الحيوان ، ولكنه لا « يوجد » أو يحقق وجوده لأن الكينونة أو الكائن انما هو نتاج العلل التي تساهم في تكوينه وتشارك في تعيين فاعليته ، بينما الوجود هو الذي يمكن أن يقبل أو يرفض وضعه .

Foulquié p., La Volonté Paris, P.U.F., 1949, PP. 74 — 8.
18 — Sartre, L'être et le néant, PP. 33 — 4.

شيئا آخر غير الاعدام أو الانتفاء néantisation لما هو في ذاته (١٩) .
بمعنى أنه سلب ونفى له .

وبذلك يجلب الوجود لذاته العدم néant إلى العالم بمقتضى كونه نقصا أو فراغا أخفق في أن يكون شيئا . ولأنه سلب ونفى ، فهو يعترف أنه ليس هذا الشيء أو ذاك ، وليس له وجودهما العيني الصلب النقي الذي استقر للشجرة أو المقعد . ولأنه يسعى لأن يكون مثل هذا الوجود ، ويتحرق شوقا إليه .

وللوجود لذاته القدرة على انتاج اللا وجود لأنه يعرف أنه مغاير للوجود في ذاته ، وخارج عنه ، وبذلك يغدو الاعدام أو الانتفاء ، الفعل الذي يتصل بواسطته الوجود لذاته بالوجود في ذاته . وعندئذ نتبين أن الوجود لذاته أو الوعي هو « العدم » بعينه ، وهو الوجه الآخر من الحرية عند سارتر ، لأن قدرة الوجود لذاته على النفي والاعدام لم تكن ميسرة الا لأنه خارج الوجود في ذاته ، لأنه لو كان مستغرقا في كثافته وتماسكه وتطابقه مع نفسه لفقد القدرة على النفي ، فالذي ليس هو ، هو القادر على فهم ما هو كذلك ، والوجود لذاته وحده يفهم الوجود في ذاته ، وبالتالي فإن الوجود لذاته هو اللا وجود في ذاته ، أو هو عدمه ، ويعنى أن يكون الوجود خارج الوجود في ذاته ، ومفارقا له ومنفصلا عنه ، ونائيا عن النظام العلى الذي يحكمه ، معنى ذلك أن يكون حزا ، بل هو الحرية عينها . فالقدرة على افراز العدم الذي يعزل الوجود الانساني عن غيره من الوجود هي الحرية ، والحرية ليست ملكة faculté للنفس الانسانية يمكن البحث فيها ، وليست خاصة تنتسب ، ضمن خصائص أخرى ، الى ماهية الوجود الانساني . على أن علاقة الوجود بالماهية ليست عند الانسان شبيهة بها عند أشياء العالم ، ذلك أن الحرية

الانسانية تسبق ماهية الانسان وتجعلها ممكنة ، وماهية الوجود الانساني في حال تعلق في حرية ، فما يسميه سارتر بالحرية يستحيل أن نميزه عن الواقع الانساني *la réalité humaine* ، فالانسان لا يوجد أولا لكي يكون حرا فيما بعد ، فليس ثمة فارق بين وجود الانسان « وكونه حرا » *are — libre* (٢٠) ويقول سارتر بأن الانسان محكوم عليه بأن يوجد دائما وراء ماهيته . « انى محكوم بأن أكون حرا ، وهذا يعنى أنه لا يمكن أن يوجد لحریتی حدود أخرى غير ذاتها ، أو اذا شئنا ، نحن لسنا أحرارا في الكف عن أن نكون أحرارا (٢١) » . وتحمل الحرية التي هي العدم ، الواقع الانساني على أن يصنع نفسه بدلا من أن « يكون » محض كينونة . أى أن يوجد على نمط الوجود في ذاته ، ومعنى أن « يوجد » الواقع الانساني هو أن « يختار نفسه » ، ولا شيء يأتيه من الخارج ، ولا من الداخل يمكنه أن يتلقاه أو يقبله ، الواقع الانساني متروك دون أية معونة من أى نوع ، للضرورة غير المقبولة لأن يصنع نفسه وجودا حتى في أدق التفاصيل (٢٢) .

واختيار « الواقع الانساني » لطريقه في الوجود هو ما يسميه سارتر بالمشروع *project* والانسان بذلك لا يعدو أن يكون سلسلة من المشروعات ، فهو المجموع الكلي والمنظم للعلاقات التي تؤلف هذه المشروعات . ولا يتحقق المشروع الا في موقف *situation* ينخرط بمقتضاه الوجود لذاته في العالم . وهو محصلة ما يسميه سارتر بواقعية الوجود *facture* وطريقة الوجود ذاته في قبولها والتأثير فيها ، أو هو على حد تعبيره « الامكان العرضي *contingence* » .

20 — Ibid, P. 61.

21 — Ibid, P. 515.

22 — Ibid., P. 516.

خيرية في ملاء وجود العالم^(٢٣) . ويعنى سارتر بالواقعية أو الامكان العرضي : عدم الضرورة واللامعقولية أو العبث *absurdité* . فليس هناك مبرر أو أساس نستنبط منه أحكامنا ، وذلك هو حال الانسان ، فهو حادث ممكن *contingent* لأنه لا يختار أن يوجد . وولائه محدود في اختياره ، فالانسان متروك لنفسه دون عون أو تبرير ليختار عمله الذي يحقق به ما يختاره من غاية . وهذا الالتزام يحمل الانسان مسؤولية هائلة . وهذه المسؤولية المطلقة مجرد مظانبة منطقية بنتائج حريتنا . فما يحدث لى انما يحدث بنفسى ولا نستطيع أن أتأثر به ولا أن أتمرّد عليه . ولا أن أذعن له فان كل ما يقع لى هو لى بوصفى انسانا^(٢٤) . وكل موقف هو لى لأنه صورة اختياري الحر لذاتى : وكل ما يقدمه لى هو لى من حيث أنه يمثلنى ويرمز الى . والحادث الاجتماعي الذي ينفجر فجأة ويسبقنى ، لا يأتى من الخارج ، فاذا استدعيت للحرب . فهذه الحرب هي حربى : انها على صورتى . وأنا استحقها . لأنه كان في وسعى دائما أن أفلت منها بالانتحار أو الفرار ، وكونى لم أفلت معه اننى اخترتها ، ربما كان ذلك عن ضعف أو جبن أمام الرأي العام . لأننى أفضل بعض القيم على قيمة رفض الاشتراك في الحرب (مثل احترام النفس لى ، شرف أسرتى ... الخ) فلأمر على أية حال يتعلق باختيار . وهذا الاختيار سيتكرر فيما بعد حتى نهاية الحرب . فاذا كنت قد آنرت الحرب على الموت أو العار . فكل شيء يجري كما لو كنت أحمل على عاتقى كل مسؤولية هذه الحرب : وليس هناك عذر *excuse* لأن الواقع الانساني الحر لا عذر له^(٢٥) . فمفند

23 — Ibid., P. 568.

24 — Ibid., P. 639.

25 — Ibid., P. 640.

!!للحظة التي انبثق فيها الى الوجود وهو يحمل عبء العالم . دون .
أن يستطيع أى شئ ، أو أى شخص أن يخففه عنه (٣) . فالانسان متروك
مهمل *délaissé* بمعنى أنه وجد وحده مقفولاً به الى العالم ودون
عون ، منخرطاً في عالم يحمل كل المسؤولية عنه ، دون أن يستطيع أن
ينتشل نفسه حتى ولا لحظة واحدة من هذه المسؤولية أو هذا الالتزام ،
لأنه مسئول حتى عن رغبته نفسها في التخلص من مسؤوليته وفي أن يجعل
من نفسه سلبياً في العالم لا يؤثر في الاشياء أو في الغير .

ولا يجوز للانسان أن يحتج على حريته بالقول بأن ثمة معطيات
وعقبات تقف في وجه حريته وبالتالي تقال من مسؤوليته ، لأن المعطى
لا ينكشف لهذه الحرية الا كأمر تم ايضاحه بواسطة الغلية التي
اخترتها تلك الحرية . وهكذا لا يتجلى المعطى أبداً على أنه موجود
غليظ غفل *orut* ، بل يتجلى دائماً كباعث لأنه لا يظهر الا في نور غاية
تضيئه ، والانسان هو الذى يضع بحرية الغاية التي بالنسبة اليها
تكون حالة الأشياء مهددة أو مواتية ، كذلك العقبة ، ليست عقبة الا
لأن الحرية جعلتها كذلك ، فالصخرة لن تبدى مقاومة في وجهي الا اذا
أردت تسلقها ، ولكنها ليست عقبة اذا قررت الطواف حولها وتأملها
تأملاً جمالياً . المعطى في ذاته بوصفه مقاومة أو مساعدة لا ينكشف
الا في ضوء الحرية التي تقترح مشروعات ، فليس مة عقبة مطلقة .
بل هي بالنسبة لى ، وليست لغيرى ، وذلك وغفا لغيمة الغاية التي
وصعتها حريتي (٣) .

ومع أن الانسان لا يتحدد بطبيعة بشرية عامة الا أن هناك أوضاعاً
وشروطاً عامة *conditio* ، وتحديات شاملة *limitations* لا مفر
من مواجهتها ، وهي ضرورة أو وجود الانسان في العالم ، وأن يضطر .

26 — Ibid., P. 641.

27 — Ibid., PP. 568 — 9.

للعمل مع الغير ، وأن يموت في نهاية الأمر . فهذه التحديدات ليست موضوعية أو ذاتية ، بل هي تحمل الوجهين معا : فهي موضوعية لأننا نلتقي بها في كل مكان ، ولا مهرب من الاعتراف بها . وهي ذاتية لأنها ليست شيئا ان لم يحياها الانسان بنفسه . وغاية الانسان وأهدافه جميعا تكشف عن نفسها كمحاولة للتفوق على هذه الأوضاع الأساسية ، أو التوسع فيها ، أو رفضها ، أو التكيف معها . ومهما يكن من فردية غاية أى فرد ، الا أن لها قيمتها الكلية الشاملة^(٢٨) .

ولابد أن يكون الفعل الذى تتحقق به الحرية ، ويلتزم به الواقع الإنسانى ، ويحمل تبعته اختيارا من بين عالم الوجود في ذاته ، ولكن ما هي طبيعة ذلك العالم بالنسبة لنا ؟ انها « اللزوجة » *viscosité* على نحو ما يؤثر سارتر أن يصف به عالم الأشياء ، والحالة التى يكون عليها وقت تقرر الذات الاختيار . وموقفنا منها هو « الغثيان » *nause* فاللزوجة هي الحالة المزوجة الدلالة ، نصف السائلة ونصف الصلبة ، وهي تبعث فينا شعور النفور والتقزز . ففي اللحظة التى حسبت اننى التقطت هذا الشيء اللزج بين يدي ، أحس أنه يتزلق منى ، فكانى عندما أحس أننى قد امتلكته ، أحس بأنه قد امتلكنى أنا ، لأنه يستحيل التخلص منه بعد أن يعلق بى ويلصق بيدي ، فاللزوجة إذن رمز له دلالاته للموقف الذى يعرض للوجود لذاته في مواجهته للعالم المتعدد الممكنات ، الفاقد المعنى ، الذى يسوده الامكان والحدوث ، فحينئذ يصيبه الغثيان لأنه كان يود لو كانت الحتمية تسود ذلك العالم ، أو كانت الأشياء مصنفة داخل نسق ضرورى كلى ، أو كانت حياته نفسها ذات نظام محدد ، أو طراز مقرر^(٢٩) . الا أن عدم الضرورة

28 — Sartre, *Existentialism and Humanism*, P. 46.

29 — Warnock, M., op. cit., PP. 172 — 5.

كما يقول سارتر — هي الأمر الأساسي • والموجودات تظهر ونلتقي بها ولكننا لا نستطيع استنباطها من غيرها قط ، فعدم الضرورة ليس تمويها ، ولا مظهرا يمكن تبديده ، بل هو المطلق ، وكل شيء لا مبرر له • « هذه الحديقة ، وهذه البلدة وأنا نفسي : وحين يستبين المرء كل هذا ، تتقلب أمعاؤه وتأخذ الأشياء في الدوار ، ذلك هو الغثيان » (٣٠) •

ولا يقف الأمر عند الغثيان ، فثمة قلق حاد عنيف *anguisse* يأخذ على الواقع الانساني كل سبيل • فالقلق هو الشعور الذي يواجهه الممكنات التي تعرض للانسان الذي عليه أن يختار من بينها دون عون من الداخل في صورة حتمية نفسية ، أو عون من الخارج يتمثل في حتمية فيزيائية أو اجتماعية وهو الطريق الوحيد التي تتجلى بها الحرية : وبه يواجه الوجود حريته التي حكم بها عليه ، فلا حتمية هناك ولا اشارات أو علامات تهدي الى سواء السبيل ، وحتى اذا وجدت هذه العلامات ، فعليه أن يؤولها بما يحمل من مسئولية ازاء هذه الممكنات المتعددة الخالية من المعنى والمبرر ، وعليه الاختيار دون توان ، وما يلث ما يختاره أن يحمل قيمة معينة هي المعنى الذي خلعه الانسان عليه • والتقويم بذلك تقويم « طرد مركزي » *centrifug* بمعنى أن الذات هي التي تمنج المعنى والقيمة للأشياء خارجها دون أن تكون القيمة أو المعنى نابعين من الأشياء ذاتها (٣١) •

وتستمد القيمة وجودها من مقتضاها *exigence* ، ولا تستمد مقتضاها من وجودها ، لأن القيمة لا تؤسس طبيعتها المثالية على وجود والا كفت بذلك عن أن تكون قيمة ، وتحقق عدم استقلال ارادتي ، وهي لا تسلم نفسها الى عيان تأمل يدرکها بوصفها قيمة : لأن ذلك

30 — quoted in Desan, op. cit., P. 183.

31 — Ibid., P. 100.

يسببها حقوقها على حريتي ، لكنها على النقيض من ذلك ، لا يمكن أن تتكشف إلا لحرية فعالة تجعلها توجد كقيمة من مجرد الاقرار بها كذلك ، وينتج عن ذلك أن حريتي هي الأساس الوحيد للقيم ، وأنه لا شيء مطلقا ، لا يبرز لي أن اتخذ هذه القيمة أو تلك ؛ هذا السلم من القيم أو ذاك ، فبوصفي موجودا به توجد القيم ، فاني غير قابل للتبرير . ويعتري حريتي القلق من كونها « الأساس بغير أساس » للقيم ، ولأن القيم ، من حيث أنها تتكشف جوهريا للحرية ، لا يمكن أن تتكشف دون أن توضع « موضع التساؤل » لأن إمكان قلب سلم القيم يبدو أنه امكانى (١) .

ويقترن بفكرة القلق عند سارتر فكرتا « التخلي » abandonment و « اليأس » despair ، فأما التخلي — وقد قدمنا له من قبل — فيعني أن انكار وجود الله يلزمنا استخلاص كل نتائج غياب الله ، بيد أن سارتر يختلف في ذلك عن الأخلاق العلمانية secular. لتي تعتمد الى تقليل نفقات افتراض وجود الله بتقليل مسؤوليات الانسان ، لأن افتراض وجود الله في نظرها افتراض باهظ التكاليف . بينما سارتر لا يتصور وجود خير قبلي طالما لا يوجد إله يأمر به ، فالانسان يلقي نفسه مهجورا لأنه لا يجد ما يعتمد عليه سواء في داخل أو خارج ذاته كي يلتصق لنفسه العذر فيما يأتي به من فعل . غير أنه ليس هناك أي قاعدة أو أخلاق عامة يمكن أن ترشد الانسان فيما ينبغي له أن يفعل ونحن الذين نقرر بأنفسنا وجودنا ، ونحن وحدنا الذين نفصل فيه (٢) . أما « اليأس » فهو أن تعمل دون أمل لأن الأمل معناه أن هناك ضمانا لوجود الأشياء يحتفظ لها بطبائع ثابتة ، فلا طمأنينة اذن يمكن أن تتخذ سندا بل هي وهم ، وحسبنا أن نعتد على حريتنا في اختيارها بين مجموعة الممكنات التي تجعل فعلنا ممكن التحقيق . لذلك لا يمكن

32 — Sartre, *L'être et le néant*, P. 76.

33 — Sartre, *Existentialism and Humanism*, PP. 33 — 4.

الركون إلى القول « بخيرية انسانية » أو رغبة الانسان في تحقيق صالح المجتمع ، لأن الانسان حر ليس له طبيعة بشرية محددة . والواقع نفسه ليس سوى مايقوم على الفعل وفي الفعل . والانسان ليس أكثر مما يريد ، وهو لا يوجد الا بقدر ما يحققه بنفسه ، وبالتالي لن يكون غير مجموع أفعاله ، أو حياته التي يمارسها بنفسه (١) .

ولكن كيف يمكن اتقاء هذا الضياع ، وذلك القلق ؟ الوجود الأصيل الحق *authentique* لا يتقيها لأنه يعرف أن القلق يكشف عن مسئولية تجاه العالم والغير والعصر ، وهو ليس حائلا دون الفعل ، بل هو الحالة الوحيدة أو الشرط الوحيد الذي يمكن أن يتم به الفعل . أما الوجود الزائف *inauthentique* ، فهو الذي يلوذ « بالنية السيئة » *mauvaise in* فرارا من القلق *angoisse* الذي يلح على التزامه ومسئوليته ، ويشدد على ضرورة الاختيار . والنية السيئة ضرب من خداع الذات ولكنها تغترق عن الكذب ، لأن الكذب يقوم على الثنائية الانطولوجية بين شخص وآخر يخفى أحدهما شيئا في نفسه عن الآخر ، بينما في النية السيئة يحجب الشخص الحقيقة عن نفسه هو ، وهذا يتم في لحظة واحدة وليس في لحظتين متتاليتين (٢) . وهي تعني جوهريا انكار حرية الاختيار ، فهي تمويه على الذات يعني طمأنينة الوجود في ذاته واستقراره . وهي تتطوى على أداء دور معين ، والقيام بتمثيله على أساس النظر الى سلوكنا كما لو كان مقرا من قبل ومحددا بذلك الدور الذي تؤديه ومحتما عليه . وتنجم عن عجز في ادراك أن أي دور من الادوار انما هو ثمرة اختيار حق أصيل ، وسيظل كذلك سواء أصلنا أدائه أو كففنا عنه . « وليست الحتمية غير دفاع تأمل ضد القلق ، فهي لا تتبدى

34 — Ibid., PP. 39 — 40.

35 — Sartre, *L'être, et la néant*, PP. 87 — 8.

على أنها عيان تأملى ؛ وليس فى وسعها ما تفعله ضد بيئة الحرية .
ولهذا تتبدى كاعتقاد يلجأ اليه الانسان ، وكغاية مثالية نستطيع أن
ندفع اليها القلق «^(٣)» . وهى ليست الا مصادرة أو فرضا ومحاولة
للهرب تتم على صعيد التأمل .

ويفضى تحليل سارتر للنيتية السيئة الى نتيجتين : الاولى هى أنها
سعى دائم من الوجود لذاته لكى يصير وجودا فى ذاته ، أى أن يكون
شيئا ماديا ثابتا يخضع للحتمية السارية فى الاشياء ؛ ومن ثم تتفق
مسئوليته . والثانية هى محاولة الوجود لذاته أن يكون مجرد موضوع ،
وذلك بالنسبة للغير أى بحسب ما يتوقع الغير منه ، وليس
وجودا حرا متغيرا بين لحظة وأخرى . فمهما يكذب الانسان على
نفسه ، فمسيره مودع بين يديه والشيء الوحيد الذى يسمح له بالحياة
هو الفعل الحر . ويطلق سارتر أحيانا على نظريته هذه اسم :
« أخلاق الفعل » و « الالتزام الذاتى »^(٤) . فغاية الوجودية لغيره
اقامة ملكوت انسانى يكون نموذجا من القيم التى تتميز عن العالم
المادى ، وليس نموذجا من الخصائص والظواهر التى تشكل
المنضدة أو الحجر .

وهكذا يتبين أن القلق يلعب دورا رئيسيا فى فلسفة سارتر فهو
الذى بوساطته تتجلى الحرية وتتميز بدورها بالزام متجدد باعادة
صنع « الأنا » الذى يعينه الكائن الحر ، وهو الادراك التأملى
للحرية ، فهو ينبثق من سلب ونفى نداءات العالم وهو بذلك يصبح
أصل العدم . ويظهر القلق منذ أن أتخلص من قبضة العالم
الذى انخرطت فيه والترمت به ، وفى اللحظة التى أدرك فيها ذاتى
كوعى يملك فهما سابقا على وجود ماهيته ؛ ومعنى سابقا على الحكم

36 — Ibid., P. 78.

37 — Sartre, *Ex. and Hum.* P. 44.

على غاياته : ففيه أدرك نفسى حراً حرة مطلقاً . وأدرك فى سر الوقت أنى لا أستطيع الا أجعل أن يأتى معنى العالم من قبلى أنا^(١) .

« اننى أنبثق وحدى ، وفى القلق ، فى مواجهة المشروع الوحيد الأول الذى يؤلف وجودى . وكل الحواجز ، وكل الموانع تتداعى . وقد أعدمها الشعور بحريتى ، فليس عندى ، ولا يمكن أن يكون عندى لجوء الى أية قيمة ضد كونى أنا الذى أصون وجود القيم . ولا يمكن لشيء أن يؤمنى ضد نفسى . وأنا مقطوع عن العالم وعن ماهيتى بآنا وحدى الذى أصدر القرار بشأنها دون تبرير أو اعتذار^(٢) . فالقلق اذن هو مصدر القيمة وأصلها ، كما أنه مجلى الحرية ومفرز العدم .

ويحلل سارتر موقفه الأنطولوجى من القيمة وهو بصدد تحليله للوجود لذاته بوصفه « نقصاً فى الوجود » . فان الوجود لذاته لا يمكن أن يحتل الوضع فى العدم أو الإعدام néantisation دون أن يُحدد نفسه نقصاً فى الوجود . فهو يتحدد دائماً بأن لا يكون وجوداً فى ذاته أى أنه يؤسس نفسه ضد ما هو فى ذاته . والدليل على أن الواقع الإنسانى نقص ، وهو وجود « الرغبة » desire بوصفها واقعة إنسانية ، اذ كيف نفسر الرغبة اذا جعلناها وجوداً طبيعته أن يكون ما هو كائن . فالوجود الذى هو ما هو لا يستدعى لنفسه شيئاً من أجل أن يكتمل ، لأنه كامل موجب^(٣) . فالرغبة نقص فى الوجود : ويلاحقها فى وجودها الأعماق ، الوجود الذى هى رغبته فيه . وهكذا تشهد الرغبة على وجود النقص فى الواقع الإنسانى^(٤) . وهذا هو ما يؤدى

38 — Sartre, L'être et le neant, P. 77.

39 — Loc. cit.,

40 — Ibid., P. 130.

41 — Ibid., P. 131.

به الى العلو والتجاوز transcendance الذي يمضى الى بعد مما هو معطى ، بل يجوز القول بأن الواقع الانسانى هو العلو ذاته . وعلى هذا الوجه يمكن أن نعد وجود الذات هو انقيمة والقيمة : بما هي كذلك ، لها الوجود ، غير أن هذا الوجود المعيارى الذى تتمتع به ليس له وجود من حيث هو واقع ، فوجوده هو أن يكون قيمة . ألا . أن يكون موجودا ، وهكذا نجد أن وجود القيمة بما هي قيمة هو « وجود ما ليس له وجود » . لهذا يبدو اذن أن القيمة لا يمكن أن تدرك : والقيمة وراء الوجود . وينبغى لنا أن نقر بأن هذا الوجود الذى من وراء الوجود انما يملك الوجود على نحو ما على الاقل .

وتكفى هذه الاعتبارات على حملنا على الاقرار بأن اواقع الانسانى هو الذى يأتى بالقيمة الى العالم . ومعنى القيمة هو أن تكون ما يتجاوز اليها الموجود وجوده . والقيمة أو القيمة العليا هي « الماوراء » Landela و « المن أجل » le pour الخاصان بالعلو والتجاوز . وهى المنقوص — لكل أنواع النقص . وهى بمثابة الوجود فى ذاته الغائب الذى يلاحق الوجود لذاته . وبهذا المعنى تلاحق القيمة الوجود من حيث أنه يؤسس ذاته ، لا من حيث هو . فهى اذن تلاحق الحصرية (١) .

والقيمة فى انبثاقها الأصيل ، لا يضعها الوجود لذاته غوى جوهرية معه بل يمكن القول بأنه لا وجود للوعى الذى لا تلاحقه قيمته . ويضم الواقع الانسانى — بالمعنى الواسع — الوجود لذاته والقيمة معا (٢) . والقيمة فى كل مكان وفى غير مكان . حاضرة . وبعيدة عن تناول ، لأنها النقص الذى نفتقده ، والعلو الذى نحاول بلوغه .

42 — Ibid., P. 136.

43 — Ibid., P. 137.

44 — Ibid., P. 138.

وإذا كانت الانطولوجيا السارترية لا يمكن أن تضع هي نفسها قواعد أخلاقية ، إذ هي تعنى فحسب بما هو كائن ، وليس من الممكن استخلاص أوامر من تقاريراتها ، فاتها مع ذلك يمكن أن تظهرنا على ما عسى أن تكون عليه أخلاق تتصل بتبعاتها تجاه واقع انساني في موقف . فقد كشفت لنا عن منشأ وطبيعة القيمة ، ورأينا أنها النقض الذي بالنسبة اليه يحدد الوجود لذاته نفسه في وجوده بوصفه نقصا ، ولأن الوجود لذاته « يوجد » ، فان القيمة تنبثق لتلاحق وجوده لذاته . وينجم عن هذا أن المهام المختلفة للوجود لذاته يمكن أن تكون موضوع تحليل نفسى وجودى ، ويمكن أن يكون بدوره « وصفا أخلاقيا » لأنه يعطينا الاساس الأخلاقى لمختلف المشروعات الانسانية . ويدلنا على ضرورة التخلي عن سيكلوجية المصلحة *interet* ، وعن كل تفسير نفعى للسلوك الانسانى ، وذلك بكشفه لنا عن المعنى المثالى لكل تصرفات أو اتجاهات الانسان (٣) . وعلى هذا الوجه يمكن القول بأن الانسان يمثل نفسه انسانا كيما يكون الله (٤) .

ولابد أن تكون النتيجة الرئيسية لهذا التحليل النفسى الوجودى صرفا لنا عن « روح الجدية *esprit de serieux* التى لها خاصية مزدوجة ، هي أن تعد القيم معطيات عالية مستقلة عن الذاتية الانسانية ، وأن تنقل طابع « المرغوب فيه » *desirable* من التركيب الأنطولوجى للأشياء الى مجرد تكوينها المادى ، فالخبز مرغوب فيه ، فى نظرها . لأنه يجب أن نعيش (وهى قيمة مرصودة فى السماء وتدرى بالعقل) ، ولأنه مغذ (أى بمقتضى تكوينه المادى) . وهى بهذا تحاول أن تتصور هذه المرغوبات على أنها ضرورية وغير قابلة للرد الى غيرها وتصدر ضرورتها عن تكوينها . ولا ريب أن هذه الروح هي أخلاق سؤ النية ،

45 — Ibid., P. 720.

46 — Loc. cit.

لأنها أخلاق تخجل من نفسها ولا تجرؤ على تسمية الأشياء بأسمائها .
ابتغاء التخلص من القلق باخفاء حرية المشرع الانساني في خلق
القيم على الأشياء ، بحيث تكون الأشياء صامته ومطالب صماء .
وليس عليه سوى الطاعة السلبية لهذه المقتضيات أو المطالب (١) .
بيد أن على الوصف الأنطولوجي ، والتحليل النفسي الوجودي
أن يكشف للفاعل الأخلاقي أنه الموجود الذي بواسطته توجد القيم .
وهناك تكون حرية على وعي بذاتها ، وتكشف نفسها على أنها
الينبوع الوحيد للقلق . والعدم الذي به يوجد العالم (٢) .

ولم يفي سارتر بما تعهد به في خاتمة كتابه الوجود والعدم ، فقد
وعد أن يكرس للمسائل الأخلاقية كتابا خاصا . ويبدو أنه قنع منها
بما عقده من مقارنة في محاضراته « الوجودية نزعة انسانية » ، بين
الاختيار الخلقى والعمل الفنى . فالفنان لا يلومه الناس عندما
يرسم لوحة ، على عدم اتباعه القواعد الموضوعية على نحو قبلى .
كما لا يسأل عن اللوحة التي ينبغى عليه أن يرسمها . فليس ثمة صورة
محددة من قبل ينبغى عليه بأن يرسمها فالصورة التي ينبغى أن
يرسمها هي التي رسمها فعلا . فليس ثمة قيم جمالية قبلية ، بل هناك
القيم التي تتبدى في تناسق الصورة . وفي العلاقة بين ارادة الابداع
والأثر الفنى الناتج (٣) . ونجد أنفسنا في الأخلاق في الموقف الابداعي
عينه لأننا لا نستطيع أن نقرر قبلنا ماذا ينبغى للفرد أن يفعل ،
بل لكل فرد أن يبتكر القانون والقاعدة لنفسه ، والانسان يصنع
نفسه باختياره لأخلاقيته .

47 — Ibid., P. 721.

48 — Ibid., P. 722.

49 — Sartre, *Ex. and Hum.* P. 49 — 4.

ورغم أن محتوى الأخلاق متغير متباين عند سارتر إلا أنها لابد أن تكون كلية شاملة ويوافق سارتر كانط في قوله أن الحرية هي ارادة لنفسها ولا ارادة الغير ، ولكنه يفترق عنه في اعتقاده بأن ما هو صوري وكلي كافيان لاقامة الأخلاق ، لأن المبادئ في نظر سارتر كلما كانت مجردة كلما كانت أسرع الى الانهيار عند الفعل • فليس هناك قاعدة ذهبية للأخلاق لأن الفعل لا يخضع قط للتجريد ولا يمكن التنبؤ به وعلينا دائما أن نبتكره ، ولا يبقى حينئذ الا التثبت من أن هذا الابداع والابتكار انما قد صدر باسم الحرية (ه) •

وهكذا يتجلى لنا أن الوجود الانساني انما هو « وعى خلقى » طالما لا يمكن تصويره دون قيم واضحة تقتدرن بوضع المشروعات والمقاصد ، والغايات والأهداف التي يسعى الانسان في طلبها تحقيقه لوجوده واثباتا لحيته •

ويكشف موقف سارتر من القيمة انكارا لكل من النزعتين الطبيعية والملائطية فهو يرفض أن يصور السلوك الانساني تصويرا يقوم على الحتمية داخلية كانت أو خارجية • كما يرفض في الآن نفسه أن توجد القيمة وجودا مستقلا عن الانسان بحيث يمكن أن يدركها بأى أداة من أدوات ادراكه •

ومهما يكن من أمر ، فنظرة سارتر الى القيمة انما هي نظرية صورية ، ليس بالمعنى الكانطي ، ولكن بمعنى أنه يقدم لنا الشكل أو الصورة التي يسلك الانسان في اطارها على أن يبقى لكل ذات أن تملأ محتواها بحسب ما تلتزم به حريتها في هذا الموقف أو ذاك • لذلك لا يستطيع سارتر أن يشير علينا بما ينبغي أن نفعله تحقيقا للخير ، واتقاء للشر في اللحظات والمواقف المختلفة • فنحن الذين نضع خيرنا

في كل لحظة باختيارنا له . غير أن هذه الصورية المعيارية ، صورية
 لخصبة تدع الباب مفتوحا أمام الابداع الدائم . والأخافة المتصلة .
 وحسبها أن تديننا بالحرية . وتحكم علينا بالمسئولية التي لا مهرب
 منها حتى في النية السيئة .

ولا تحول هذه « الصورية » formalism دون أن يتخذ سارتر
 موقفا معينا من قضايا مجتمعة وعصره ، بل على انقيض من ذلك ،
 فتتيح له أن يتبنى دائما موقفا ثوريا من تلك القضايا . وهذا هو
 ما يؤكد لنا سارتر فيما يكتبه من فصول ومقالات أو قصص
 ومسرحيات . وهو يعرض لنا موقفه من قيم المجتمع البورجوازي ،
 ومطالب الثورة عليه وبناء الاشتراكية على أنقاضه من ثانياً بنسفته
 الثورية التي تدور حول محور أساسي هو الثورة على القيم ، ويكاد
 يشبه في ذلك نيتشه فيما ذهب إليه من « قلب القيم » . ولكن مع
 اختلاف في القصد والغاية . ففلسفة سارتر تنبع من العمل —
 أو البراكسيس praxis بحسب تعبيره الأثير لديه . والأشياء
 والموضوعات لا تدرك الا من خلال العمل الذي يعطوره التغير أثناء
 مزاولته . وفلسفته عمل ، وتعني ذاتها كفعل ، وهي اذ تعرض فهما كلياً
 للعالم . فانما تفعل ذلك لأن مشروع العامل المضطهد في النظام
 الرأسمالي هو وجهة نظر كلية للعالم بأسره (٥١) ، وهو في هذا يقترب
 من النظرية الماركسية في ماديتها التاريخية ، والعمل الذي يتخذ مجاله
 العالم ، لا ينترق عن فهم هذا العالم ، أو بمعنى آخر ، العمل هو رفع
 القناع عن الواقع unmasking of reality الذي يكون في الوقت نفسه
 تحجيلا للواقع وتحويلا له (٥٢) .

51 — Sartre, Materialism and Revolution, in Philosophy of
 Twentieth Century, edited by Barrett and Aiken, P. 409.

52 — Ibid., P. 409.

والخير الذى ينشده الانسان الثورى ليس خيرا قبيلا ، والا فسد جوهر الثورة ، فهو لا يسعى الى احلال خير قبلى محل خير الطبقة المستغلة ، لأنه هنا ليس فى مرحلة بناء ، بل مطلبه هو التخلص من كل أنقيم وقواعد السلوك التى ابتكرتها الطبقة الحاكمة . فهذه القيم والقواعد لا توجد الا كموانع وعقبات فى وجه سلوكه . وتهدف بحكم طبيعتها نفسها الى أن تطيل من بقاء الوضع الراهن *status quo* . وإذا لم ينظر الثورى الى ذلك النظام القائم على أنه مجرد حادث ممكن ، فلن يستطيع أن يقوم مكانه حادثا ممكنا آخر يكون أكثر ملاءمة له من الحادث الممكن الأول . وعليه أن يكون مقتنعا بأن نظام القيم الذى يسعى الى تقويضه ، أو الذى يطالب به ، انما هو نظام حادث . ممكن ، وليس نظاما ضروريا ، وأن هذا النظام القائم يمكن تجلوزه والحو عليه ، وأن النظام المنشود لم يوجد بعد .

وينكر سارتر تفسير الواقع على أساس العكس واستبدالها بالغايات ، وذلك لأن التفسير بالغايات فى نظر سارتر يتيح للانسان القدرة على تحرير نفسه من المخاوف تحريرا كاملا ، ويحفزه الى تصور امكان اصلاح وضعه وواقعه ، وأن يندفع الى اصلاحه بالفعل (٥٢) .

والقيمة اذن نداء يطالب بقيام شئ لم يوجد بعد ، والنظام المقبل المنشود هو الذى يقوم عند سارتر مقام القيمة .

ويسند الموقف الثورى الى الاعتقاد بأن الانسان لا مبرر لوجوده ، وأن أى نظام يقيمه البشر يمكن تجاوزه الى نظم أخرى ، وأن نسق القيم السائد فى مجتمع من المجتمعات انما يعكس بنية هذا المجتمع ، ويميل الى الابقاء على تلك البنية ، ولهذا يمكن ، بل يجب ،

أن ينحطى ، ذلك النسق التقييمى الى نسقات اخرى لا تـ
الآن على وجه واضح . ولكنها يمكن أن تستشرف . وتستشرف ،
ولا يخلقها سوى الجهد الذى يبذله أفراد المجتمع ابتغاء علو على
النسق القائم (٤٤) .

والثورى لا يشعل الثورة من أجل الثورة . ولكنه ينير عينيها
ويبعدها مجرد مرحلة ، فهو يريد تنظيم المجتمع تنظيما ماديا على
أساس نزعة انسانية جديدة تتخذ فيها حريته الحرية هدفا لها .
وتكون « الاشتراكية » وسيلة تحقيق عالم الحرية (٤٥) .

ولا يعنى ذلك بأى حال أن سارتر قد أصبح ماديا . فهو يرغبى
المادية كما ينكر المثالية على السواء ، لأنهما يبددان الواقع
فى نظره ، حيث تلغى المثالية الشيء والموضوع . وتطرح المادية
الذاتى والوعى . بينما لا يد للواقع لكى يتبدى ويظهر من وجود
انسان يصارعه ، بمعنى أن النزعة الواقعية الثورية ، كما يسمى
سارتر فلسفته ، تقتضى وجود العالم والذاتية جميعا : بل تقتضى
الترايط الوثيق بينهما ، بحيث لا يمكن تصور ذاتية خارج العالم .
ولا عالم لا تضيئه غايلية ذاتية . « فأقصى واقع . وأقصى مقومة .
هما اللذان يقومان فى الافتراض بأن الانسان : « موجود — فى
موقف — فى العالم » ، وأنه يدرك الواقع محددنا نفسه زاء
موقف (٤٦) » وهكذا يطالبنا العقل الثورى أن نرقى الى التركيب
الذى يضم التعارض بين المادية والمثالية .

وهذا التركيب هو ما يسميه سارتر فى كتابه « نقد العقل الديالكتى »
بأيدىولوجية الوجود . وهو يفرق بين الفلسفة وبين الايدىولوجية .

: ٤ — Ibid., P. 414.

٤٥ — Ibid, PP. 421 — 2.

٤٦ — Ibid., P. 423.

فالفلسفة هي طريق خاصة تصير بها الطبقة الصاعدة واعية بنفسها ، وهذا الوعي بالذات قد يكون واضحا أو مضطربا ، مباشرا أو غير مباشر . ففي عصر النبلاء الجدد للرأسمالية التجارية ، بورجوازية التجار وأصحاب المصارف ، امتلكت هذه الطبقة الجديدة وعيها بذاتها عن طريق المذهب الديكارتي . وبعد قرن ونصف في المرحلة البدائية للتصنيع ، كانت الطبقة الصاعدة هي طبقة بورجوازية أصحاب الصناعات والمهندسين والعلماء التي اكتشفت نفسها ، ولكن في غير جلاء . في صورة الانسان العالمي الذي عرضه المذهب الكانطي^(٥٧) . فكل فلسفة هي فلسفة عملية ، حتى تلك التي تبدو تأملية صرف ، لأن منهجها سلاح اجتماعي وسياسي . وتظل مثل تلك الفلسفة فعالة ذات أثر ، ما بقي البراكسيس — أي الفاعلية الانسانية الهادفة — الذي أوجدها وأيدها ودعمها ، محسوسة مؤثرا^(٥٨) .

وثمة فترات ثلاثة من الابداع الفلسفي تتابعت بين القرن السابع عشر والقرن التاسع عشر هي التي يمثلها : ديكارت ولوك ثم كانط وهيجل ، ثم ماركس . فقد غدت تلك الفلسفات الأرض التي تنبت كل فكر جزئي خاص ، والأفق لكل ثقافة ، ولا يمكن تخطيها طالما لم يكن الانسان قد تخطى بعد اللحظة التاريخية التي تعبر عنها^(٥٩) .

أما الأيديولوجية ، فهي عند سارتر مذهب طفيلي يسعى الى التكامل مع فلسفة العصر السائدة ، فهي تستخدم الفلسفة في اكتشاف أرض جديدة ، كما تستغلها في أغراض الهدم والبناء . ومهما يكن ما تؤدي اليه من تغيرات داخلية ، فما يزال يغذوها الفكر الحي للموتى

56 — Ibid., 7.

57 — Sartre, *The problem of Method*, English trans. by Hagei London, Methnen, 1963, P. 4.

58 — Ibid., P. 5.

ويصرح سارتر بأن وجوديته لا تعدو أن تكون أيديولوجية تتكامل مع فلسفة ماركس التي تمثل في نظره فلسفة العصر التي لم تتجاوزها فلسفته بعد . وهو لا يقبل منها ماديتها الديالكتية ، على أساس أن النعم وحده هو الذي يستطيع أن يفصل في مسائل ديالكتيك الطبيعة والعالم ، وهذا ليس من شأن الفلسفة التي حسبها دراسة الإنسان . بينما هو معتنق بالمادية التاريخية . فهي وحدها في نظره التي تهيب التفسير الصحيح لتاريخ . غير أن الوجودية هي التناول العيني الوحيد لدراسة الواقع الإنساني وبذلك يمكن أن تحتفظ باستقرارها الذاتي دون أن تنحل داخل الفلسفة الماركسية^(٦١) . ويعيب سارتر على الماركسية ركودها وجمودها اليوم ، لأنها تحاول بناء « ديالكتيك دون بشر » ، لذلك فإن مهمة الوجودية ، هي إضافة « البعد الوجودي » إلى الانثروبولوجيا — أي دراسة الإنسان — الماركسية ، فهو الذي يستطيع أن يذكرها بأنها تدرس الإنسان وليس الأشياء . والبعد الوجودي هو البعد الذاتي العيني في فهمه لنفسه ولغيره . وفي فعله الحر ، وهذا من شأنه أن يعيد تكامل الإنسان ، واكتشافه في العالم الاجتماعي ، ومتبعته من خلال البراكسيس الخاص به ، أي متبعته في السروع الذي يقذف به في اتجاه الممكنات الاجتماعية في نطاق موقف محدد معرف^(٦٢) .

ولن تفقد الأيديولوجية الوجودية ، عند سارتر ، استقلالها وتحتل داخل الفلسفة الماركسية مادامت هي وحدها التي اتخذت على عاتقها أن تواجه الوجود الإنساني بمقتضى حريته ، وكونه وعيا ، وقدرته على تجاوز موقفه الذي لا يتطابق معه قط ، بل يوجد كعلامة معه . وهو الذي يقرر كيف يحياه ، وماذا يكون معناه بالقياس إليه . خالقا القيمة باختياره لها والتزامه بها .

61 — Ibid., F. 21.

62 — Ibid., P. 181.

الفصل الثالث

« نحو نظرة شاملة للقيمة »

- ١ — نقد المواقف السابقة
- ٢ — الفاعلية القيمية
- ٣ — القيم في الفلسفة
- ٤ — القيم في الدين
- ٥ — القيم في الفن
- ٦ — القيم في العلم

١ - نقد المواقف السابقة

أ - المواقف الطبيعية

ب - المواقف المثالية

ج - المواقف البراجماتية

د - المواقف الوجودية

(تمهيد) :

لابد أن يضمّر النقد للمواقف السابقة نظرة مسبقة موحدة ،
لأنه لا يمكن أن يكون على حياد تام ازاء المواقف المتباينة والتزعات
المتعارضة . وقد يكون ائتلاف تلك النظرة المسبقة الموحدة واتساعها
قائما على أساس وحدة المعتقد أو وحدة المنهج أو منهما معا .
ويتفاوت حظ هذه النظرة من الجلاء والا إعلان بتفاوت حظها من الحوار
مع المواقف التي تواجهها والتي تأخذ منها وتعطيها ، فتتكر منها جوانب
قصورها ، وتتسيد بجوانب توفيقها ، في سعى دائم الى بناء موقف
متماسك . فليس نقدا اذن ذلك الذي يعتمد الى ضرب فيلسوف
بفيلسوف ، وموقف بموقف ، فيجتريء من هذا وذاك ، دون أن يكون
للناقد نظراته الاصلية المتسقة . ولا يعد من النقد في شيء أن ننسج
بالتوفيق بين رأى وآخر معارض له ، فنللق بين بعض هذا وبعض
ذاك ، مفترضين أن الحقيقة تقع دائما في منتصف الطريق بين كل
طرفين متنازعين . فهذا اللون من النقد يشبه سابقه من حيث
الرغبة في الركون الى الدعة العقلية والاستسلام للطمانينة الذهنية
بانتهاج أيسر الطرق التي لا تكلف صاحبها مشقة البحث عن الحقيقة،
ومعاناة الخلق والابتكار .

ولذلك آثرنا أن نرجى مناقشة المواقف السابقة حتى يكتمل عرضها جميعا ، فلم نذيل كل موقف بما يوجه له من نقد ، حتى نلم بأطراف القضية ، فيتيسر لنا قدر ملائم من الفهم يعيننا على اتخاذ موقف محدد من القيم . ولا يتحقق ذلك الا بالكشف عن جوانب القصور في المواقف السابقة ، التي تتجلى لدى المواقف الطبيعية في ردها للقيمة واختزالها الى نشاط طبيعي يخضع لحتمية صارمة تختلف نوعيتها باختلاف المواقف البيولوجية والنفسية والاجتماعية والاقتصادية ، والتي تتبدى لدى المواقف المثالية في رد القيمة الى وجود موضوعي مستقل عن الانسان ، والتي تبرز لدى المواقف البرجماتية في رد القيمة الى مجرد وسيلة ، والتي تظهر لدى المواقف الوجودية في رد القيمة الى الحرية الذاتية المطلقة التي تخلقها خلقا متجددا كل لحظة .

ولعل اجتناب ما تطرفت اليه تلك المواقف أن يقضى بنا الى افساح الطريق أمام محاولة لحل مشكلات القيمة ، وفهمها على الوجه الذي يصون لها خصوصيتها وتركيبها المعقد .

١ - المواقف الطبيعية

تتفق مواقف الطبيعيين جميعا على تحليل الفاعلية الانسانية الى عناصر بسيطة واختزالها الى وحدة unit تجريبية يسهل اخضاعها للقائيس المشاهدة والتجربة . وبذلك تتحول القيمة الى مجرد واقعة علمية من بين وقائع أخرى تعينها الحتمية التي تشمل بنفوذها كل موضوعات العالم .

وتختلف مواقف الطبيعيين باختلاف نوع الاختزال الذي يرون في الفاعلية الانسانية ، وما تسعى اليه من قيم ، الى عناصرها البسيطة ووحدتها الأصلية .

فـ صـدب النزعة البيولوجية ، فيردون القيم الى القوانين
التي تحكم الكيان العضوي . organic ، وأهمها قانون التطور ،
ان صح أن يكون قانونا ، وما يلزم عنه من القول بالانتخاب
الطبيعي والبقاء للأصلح . وهذه القوانين لا تفرق بين الانسان
وغيره من الكائنات الحية ، وبالتالي تغفل دور الانسان في تغيير وجه
العالم وفقا لقيم يقوم جوهرها فيما ينبغي أن يكون الذي يتجاوز
ما هو كائن الذي يخضع بدوره لحتمية تجعل من نشاطه عملية
تلقائية لا ينفذ اليها تصور لغاية أو مثل أعلى . ولا يسمح ذلك
النشاط التلقائي المحتوم بفاعلية قيمية ، لأنه ينزع المسؤولية
عن الانسان ويضع زمامه في يد القانون الطبيعي الذي لا يفسر القيمة
بقدر ما يفسر ماضيها وتاريخها الطبيعي الذي تتجاوزه الى غاية
تسعى الى تحقيقها ، فالفاعلية الانسانية القيمة تنطلق من الواقع
الطبيعي ابتداء ، ولكن لتسمو عليه ، وتحكم عليه بما ينبغي أن
يكون ، حاملة تبعثها الى لا يمكن أن ينهض بها القانون أو الواقع
نفسه . بل أن افتراض الانتخاب الطبيعي والبقاء للأصلح ، وكذلك
تصور التطور انما هو افتراض قائم على تصور قيمى لأنه في نظر
أصحاب هذا الاتجاه غاية الكائنات العضوية التي ينبغي أن تمضى
نحوها ، والمقياس الذي يحكم به على مرتبة وجودها ، فثمة غاية
للتطور ومثل أعلى ، والقيم بذلك هي التي تفسر التطور أكثر مما
يفسرها . كما يمكن القول بأن افتراض البقاء للأصلح لا يزودنا
بمصدر للتقويم لأنه هو نفسه خاضع لتقويم متصل ، فما هو
أصلح ، انما يتغير معناه ، وتتبدل مقاييسه وفقا لقيم التي يخلعها
الانسان على تصوره للأصلح ، فقد يكون من يتمتع بقوة عضلية ،
أو من أوتى قدرة ذهنية ، وقد يكون رجل السياسة ، أو رجل الفكر ،
أو رجل العلم ، أو الفنان ، أو رجل الحرب ، فهذه التصورات

تتباين بتباين القيمة التي تخلع عليها • ولا يمكن أن يكون الانتخاب الطبيعي هو ما يفرق الانسان عن غيره من الحيوان ، بل هو الانتخاب اللطبيعى ، أن أبيع ذلك التعبير ، لأن ما يفرق الانسان عن غيره انما هو تمرده على الطبيعة وصراعه معها والظفر منها بما لا يمكن أن تقدمه له الطبيعة طواعية ونزولا على حتمية القانون • ولم يستطع أن يتميز الانسان بفرديته وعضويته في المجتمع ومشاركته في العالم الانسانى الا بترويضه واستئناسه للطبيعة والتحكم في قوانينها وفقا لقيمه التي تحدد ما ينبغى أن يكون •

وإذا ما مضينا في الحديث عن حاجات الانسان العضوية كما يفعل أنصار هذا الاتجاه تفسيرا لكل فاعلية انسانية ، فلن نجد ما نتحدث به عن قيم انسانية على الاطلاق لأننا سنقف في فاعليات الانسان عندما يماثلها في النبات والحيوان ، بينما لا بد لكى نجد ما نفسر به قيمه أن نتخطى هذا التفسير الى غيره مما يتيح لنا ادراك مسئولية الانسان في تحقيق غاياته التي يتصور بها ما ينبغى أن يكون •

أما أصحاب المواقف النفسية ، فيحاولون الارتفاع عن المستوى الذى يشارك فيه الانسان غيره من الكائنات العضوية الى مستوى يميزه عنهم ، فيردون القيمة الى التكوين النفسى للفرد بما ركب فيه من عدد ، يقل أويزيد ، من الغرائز والدوافع والميول ، محكومة بختمية نفسية لا مهرب منها • فالتقويم اذن عملية نفسية باطنية تخلع القيم على الأفعال والأشياء الخارجية بمقتضى ما ركب فى الانسان من جهاز نفسى • وبذلك نعود الى الحتمية مرة ثانية ولكن بصورة أخرى ، فالحتمية البيولوجية تظل الكائنات الحية كلها بالزام خارجى لا فكاك منه بينما الحتمية السيكلوجية تسوق الفرد بحسب ما يضطرب به باطنه من رغبة موقوتة يتدفق الى اشباعها ، وهنا

ينتفى معنى الالتزام ، فلا معيار ولا قيمة إلا بما تحكم به الرغبة وبيعت عليه وجدان اللذة والألم • وهذا من شأنه أن يلقي بالقيم فريسة للتغير والنسبية فتفقد المسئولية معناها ، ويحتجب المثل الأعلى وراء ضباب كثيف من تذبذب الرغبات والميول • وبذلك يختلط ما هو مشروط بما هو مطلق ، وما هو وسيلة بما هو غاية ، ويؤخذ الواحد في موضع الآخر على أساس ما يسمى بتحويل العواطف *transfert des sentiments* ، فكل ما يكثر اقترانه في النفس بحال عاطفية معينة يتشبع بهذه الخاصة العاطفية • ويتصل هذا التحويل بصدور الأفعال المنعكسة المكتسبة التي يرى بعض علماء النفس أنها المصدر الوحيد للظواهر السلوكية • ويؤدي هذا التحويل الى نقل الوسيلة الى مركز الغاية مثلما ينشد البخيل المال والذهب ، غاية وليست وسيلة ، كما يسعى محب السلطة الى اللقب والمنصب (١) •

وبذلك نفقد كل مقياس لأحكام القيمة نفرق به بين ما هو مصطنع وعرضي ومشتق من ناحية ، وبين ما هو أساسى وماله قيمته الذاتية التي تجعل لما يتصل به من الأشياء أو الأفعال قيمة الوسيلة من ناحية أخرى ، ولن يكون للاعلاء *sublimation* الذى يعنى عند فرويد توجيهها للغرائز الاصلية الى غايات مثلى تكون بمثابة قنوات تصريف أخرى ، لن يكون له شأن الا اذا كان لما يفضى اليه قيمته الخاصة التي تتميز عن ارضاء الغريزة ويعنى هذا أن الاعلاء لا يفسر القيمة بل القيمة هي التي تفسره وتمنحه دلالة وجدواه • فالحديث عن القيمة لا بد أن يخرج عن نطاق الحديث عن تكوين نفسى لأنه عاجز بذاته عن خلق القيم •

وأما أصحاب المواقف الاجتماعية ، فيحاولون تفسير ما عجز عنه النفسانيون من ايضاح الثنائية التي يحس بها الفرد في أعماقه ، بين

1 — Laland, La psychologie des Jugements de Valeur, P. 7.

ما تتسوقه الرغبة الى اتيانه ، وبين ما يرغمه المجتمع على فعله .
والفرق بين النفسانيين والاجتماعيين هو أن ما يعد الزاما اجتماعيا
عند الفريق الأول ليس شيئا الا لأن الفرد قد تمثله داخليا internalized
وأصبح جزءا من تكوينه النفسى الذى يجرى مجرى الحتمية السيكلوجية
التي تتجلى في طريقة اطلاق اللاوعى لمكوناته أو في الصلة بين المثير
والاستجابة أو غيرها من التفسيرات النفسية المتعددة ، بينما هو عند
الاجتماعيين صادر عن عقل جمعى يجعل من الفرد مجرد جزء من
جهاز أكبر وتكوين أشمل هو المجتمع الذى يوجد خارج الأفراد
وداخلهم ولكن على نحو مستقل . فالمجتمع عند دوركايم هو أصل
القيم ومصدر الالتزام ، وهو ليس مجموع أفراد ، بل المركب الذى
ينتج عن ائتلاف الأفراد في علاقات اجتماعية مؤديا الى عقل جمعى
متميز عن عقول الأفراد المكونين له . وهو في هذا يشبه مركبا
كيميائيا له خواصه التي تختلف عن خواص عناصره المؤلفة له بتفاعلها
معا . ولذلك لا توجد القيم والمثل العليا عند الأفراد بل في هذا
المركب الكيميائى المنفصل عنها ، لأن الفرد لا يجد في نفسه المواد
والعناصر التي تشكل القيم والمثل ، لأنه لو ركن الى قواه الخاصة ، فيما
يقول دوركايم ، فلن يجد في نفسه الميل أو القدرة على تجاوز
ذاته الى تحقيق المثل الأعلى . ولا بد أن يكون ذلك ، هناك ، في المجتمع .

وتطبيقا لهذا ، فان الفرد سواء اذا ما حقق قيمة أو تمرد عليها
يكون ممثلا في الحالين لارادة العقل الجمعى الذى يلزمه بهذا الاذعان
أو ذاك العصيان . بل ان الأمر ليجاوز ذلك الى القول بأن الفرد
حين يطيع قيم المجتمع السائدة أو حتى عندما يحاول قلبها والثورة
عليها ، انما يصدر في ذلك عن تعبير عن مطالب مجتمعه ولا فرق اذن
بين الاذعان للمجتمع وبين عصيانه ، ولا يملك لنا دوركايم تفسيراً
لهذه المفارقة الغريبة الا بالزعم بأن هذه هي ارادة المجتمع التي لا راد

أعضائها • فالمجتمع حين يكون في حاجة الى استقرار ، يدفع أعضاءه الى طاعة قيمه ، واذا ما كان في حاجة الى تغيير ، يسوق بعض أعضائه الى معارضتها • فكأن الأفراد لا يملكون من أمر أنفسهم شيئاً • وليس عليهم الا التعبير عن العقل الجمعى • وليس ثمة بيان يصدره العقل الجمعى بطبيعة الحال ويذيعه في الناس ليعرفوا مسبقاً أى السبل ينتهجون ، ونحن لا يمكن أن نعرف ما يريده الا بعد أن يمثل بعض الأفراد لقيمه ، ويتمرد عليها آخرون ، فهناك يمكن أن نقول ، لابد أن هذه هي ارادة العقل الجمعى •

واذا ما استطاع الرواد من أفراد المجتمع أن يقبلوا نسق قيمه بأسره فان التعقيب الاجتماعى الوحيد على ذلك هو أن العقل الجمعى قد تطلب هذا من قبل وقد سبق فقدره • وهكذا نجد أنفسنا ازاء حلقة مفرغة ودائرة شيطانية لا مخرج منها ، فهذا التفسير بالعقل الجمعى أو المجتمع ، يضعنا أمام اله غريب ذى طبيعة كيميائية ، فهو مركب Compound من الأفراد ، ولكنه سرعان ما يستقل عنهم بمشيتته واراادته التى تتمثل لدى الأفراد في صورة قسر خارجى والزام داخلى معا وفي آن واحد • ولهذا الاله روح تشيع في جسده وهى على حد تعبير دوركايم نفسه ، دجموع المثل العليا الجمعية • ويتسم هذا المجتمع بما تتسم به الغايات والقيم ، فهو « الخير الأقصى » الذى نرغب فيه وننتعلق به ونسعى اليه ، كما أنه « السلطة » التى تمنى علينا واجباتنا • فهو خارج عنا باطن فينا •

ولا يعد هذا حلاً لمشكلة القيمة أو تفسيراً لها ، بل هو مجرد وضع للمشكلة لا يقدم جواباً بقدر ما يثير من أسئلة ، فالعقل الجمعى أو المجتمع أصبح مشجبا تعلق عليه حلول كافة المشكلات • ورد القيم الى المجتمع على هذا النحو لا يفسر لنا لماذا يسلك الفرد وفقاً لقيم معينة في موقف ، ويتصرف في ضوء غيرها في موقف آخر ،

بل ان مسئوليته تذوب تماما في هذا الكائن الهائل الذى يملأ عليه مرة أن يلتزم بقيم معينة ، ويجبره مرة أخرى على أن يثور عليها ، فلا خيار له في هذا الالتزام أو ذاك الفكوس . كما لا يستطيع العقل الجمعى أن يفسر لنا كيف تتغير قيمه وتتطور ظالما أن حكمته تخفى على الأفراد ، وظالما لا يدخلون معه شركاء أصلا ، بل يكفى بهم عناصر في مركب كيمائى لا يشبه مقوماته في شىء . وهذه الحتمية الاجتماعية تجعل من الأفراد كائنات سلبية عاجزة أمام كائن مكتمل جاهز عليهم أن يصغوا الى تعاليمه ، مهرعين الى تنفيذها عن وعى أو لا وعى . ويبدو أن دور كايم كان يلوح في هذا محتقظا بشىء من الدين الوضعى ، « دين الانسانية » و « الكائن الأعظم » .

وهكذا نتبين أن موقف دور كايم لا يفسر القيم ، بل انه افترض يضرر قيما سابقة أبرزها اثار الجماعية على الفردية ، والمجتمع على الفرد .

ويمتد « ليفى بريل » بهذه الحتمية الاجتماعية التى تطوى معها القيم الخلقية وسائر القيم ، الى نتيجتها المنطقية ، فينكر مشروعية بحث ما ينبغى أن يكون ، مكتفيا بما يسجله لنا العلم الوضعى للعادات والتقاليد والآداب التى يدين لها الناس بالولاء فى المكان المعين والزمان المعين . وبذلك ينهار التصور التقليدى للعلوم المعيارية فلسنا فى حاجة الى ما يدلنا على ما ينبغى أن يكون مادام المجتمع كفيل بذلك ، وليس علينا الا أن نسجل الظواهر الاجتماعية ومن بينها الظواهر الخلقية والجمالية والعقلية بحيث نخضعها لوسائل التجريب والمشاهدة ، واصفين ما هو كائن منصرفين عما ينبغى أن يكون .

ويقوم التصور الوضعى للقيم على افتراض أن الفرد لا دور له ولا أهمية والمجتمع هو كل شىء ، فهو وحده الذى يجدر بالدرس والبحث ، بينما النظرات المعيارية أو هام فردية لا تقبلها مقاييس العلم

الموضوعية التي تكشف عن القوانين الاجتماعية التي تحكم نظواهر الخلقية • ويصرح بريل بأن معرفة هذه القوانين يمكن أن تؤثر في النظم الأخلاقية متى أتاحت إقامة فن أخلاقي معيارى • فإذا كانت معرفة القوانين التي تنتظم 'لظواهر الاجتماعية والخلقية تتيح لنا استخدامها وتعديلها والتحكم فيها ، فعلى أى أساس نقيم هذا التحكم ؟ أليس التحكم فى حاجة الى سياسة وخطة وبرنامج خاص ؟ أى أننا فى حاجة الى معرفة ما ينبغى أن يكون • وهكذا نعود فى نفس الطريق الى القيم ، فدراسة ما هو كائن لا تستغرق معها تحقيق ما ينبغى أن يكون • وهل يستطيع الانسان الانتظار حتى يعرف نتائج علم العادات، لكي يضع قيمه ، أو ما يسمى بالفن الخلقى أو علم الصيحة الخلقية ؟ ان الانسان لا يكف لحظة عن مواجهة المواقف التي تستلزم منه اتخاذ قرار فى ضوء مثله وقيمه ، ولا يمكن أن ينتظر حتى يخترع له أحد علماء العادات من الوضعيين جهازا يكشف به عن اتجاه الحتمية الاجتماعية فى هذا الموقف بعينه لكي يتصرف على الوجه الملائم بل عليه أن يتصور ما ينبغى أن يكون وأن يتحمل تبعه تحقيقه • كما أن علم الاجتماع أو علم العادات لا يمكن أن يوفر علينا ضرورة الاختيار • ولكن القيم باطنة فى المجتمع ، على نحو ما يزعمون ، ألسنا فى حاجة الى استخراجها ، وخاصة اذا كانت قيما جديدة مازالت جنينا فى رحم فترات التخمر والغليان ، التي يتحدث عنها دوركايم ، أفلا يدفع المجتمع البعض الى استجلائها والدعوة اليها والذود عنها ؟ ان صح هذا ، فانه لا يتمتق الا على يد من ينصرفون عما هو كائن ويقبلون على ما ينبغى أن يكون ، وهذا نشاط غير مشروع عند ليغى بريل •

ولا ندري لحساب من أقام بريل هذه الأسلاك الشائكة بين دراسة ما هو كائن وتصور ما ينبغى أن يكون فى مجال القيم الانسانية ،

فهذا ضرب من الحذقة لا تستقيم به الحياة الاجتماعية القائمة على القيم ، كما لا يستقيم به العلم نفسه الذى تعبره القيم فى غروصه التى يعمد الى اثباتها .

وقد أدى هذا الصراع الموهوم والمتعارض الزائف بين ما هو وصفى descriptive ، وما هو معيارى ، فى مجال القيم الى أن يعرض « فرنون فان دايك » Van Dyke اقتراحا يضم هاتين الفئتين الى فئة ثالثة هى ما يسميها بالبحث التوجيهى أو الارشادى prescriptive يوفق فيه بين المسلمة المعيارية والنتيجة الوصفية ، فهذا فى نظره كليل بعبور الهوية بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون ، بين الواقعة والقيمة ، بين الوسيلة والغاية ^(١) .

على أن الموقف الاجتماعى الوضعى من القيم ، مثل غيره من المواقف الوضعية الأخرى ، كالوضعية المنطقية ، انما يحجب موقفا قيميا معينا ، هو الرغبة فى التملص من المسئولية ، والتنازل عن الحرية الفردية التى تشارك فى صوغ القيم ، والاندماج فى واقع متعال لا خيار فيه : والوقوف منه موقفا سلبيا ، مادامت القيم قد ثبتت فى الوقائع . واندمجت فى المجتمع ، وليس لنا الا أن نستسلم لهذا الواقع الاجتماعى .

وأما المواقف الاقتصادية ، فهى احدى الصور النوعية من الموقف الاجتماعى ، الا أنها أكثر تحديدا فى تفسير القيمة . غير أنها تختزل الفاعلية القيمية الى مجرد نشاط اقتصادى يتمثل فى انتاج المقومات المادية الضرورية ، لحياة البشر . فكل شئ يتحول فى نظرها الى سلعة تحكمها قوانين التبادل والعرض والطلب . وخطر هذا النوع من الاختزال هو الوقوف بتفسير الفاعلية الانسانية عند مرحلة معينة من مراحل التطور الاقتصادى للمجتمع ، فمن المعروف أن علم الاقتصاد

لم يزدهر الا بازدهار النظام الرأسمالى ، لذلك طبعت نظريات القيمة اسرة بالترعة الاقتصادية ، بذلك الطابع الرأسمالى الذى يعبر عن مرحلة موقوته من مراحل تطور الانسانية .

فأما الماركسية ، وان كانت تناهض الرأسمالية ، فقد انطلقت منها ، وأقامت تفسيرها للتاريخ الانسانى على أساس من تحليلها للنظام الرأسمالى ، ولكنها تختلف عن النظريات الاقتصادية الأخرى فى اقامتها نظرة كلية عامة تتجاوز النظام الرأسمالى الى التطلع الى نظام لا طبقي تحل فيه جميع مشكلات الانسان .

ولنظرية القيمة لديها مستويان : الأول يكشف عن نشأتها فى العمل الانسانى ، والثانى يكشف عن اغترابها فى أيديولوجية تعكس بطريقة أو بأخرى ، أسلوب الانتاج القائم ، على نحو ما قدمنا . وهذا المستوى هو ما يعنينا هنا من الموقف الماركسى ، من حيث هو موقف طبيعى يشترك مع المواقف الطبيعية الأخرى فى التمييز داخل الفاعلية الانسانية ، بين بناء أدنى (لبقاء الكائن العضوى أو اللذة أو الليبدو أو المنفعة الخ) ، وبين بناء أعلى ليس له بالقياس الى البناء الأدنى الا استقلالا ذاتيا موهوما . ويجد الانسان نفسه فى الماركسية أمام حتمية اجتماعية بيد أنها أضيق حدودا من حتمية العقل الجمعى أو المجتمع ، لأن المجتمع عندها لا تشملها وحدة ، ولا يلتئم فى تآلف ، بل هو منقسم الى معسكرين متطاحنين ، أحدهما طبقة حاكمة مالكة قائمة بالاستغلال ، والثانى طبقة محكومة لا تملك شيئا وخاضعة للاستغلال . والوعى الطبقي class consciousness أو ادراك مصالح الطبقة ،

هو مصدر القيم ، ومن ثم فليس هناك قيم مشتركة فى المجتمع الطبقي ، فلكل طبقة قيمها التى تتحدد بمصالحها . وانتصار قيم طبقة على أخرى أو اندجارها مرصود مكتوب لدى ما تسميه الماركسية بقوانين التطور الحتمى للمجتمع ، واذا ما تصادف أن اضطلع بعض

الأفراد بالدعوة الى قيم جديدة فلا بد أن يكون ذلك تعبيراً عن ارادة التطور الحتمى ، فلو لم يكن ثمة « زيد » من الناس للتعبير عن هذه الارادة ، فلا بد أن يقوم « عمرو » بذلك ، ولا يملك الأفراد شيئاً ، وليس لهم أى دور حاسم سوى التعبير عن ارادة التطور التى تتمثل فى مصالح الطبقة الصاعدة ، كما ذكرنا آنفاً ، وإذا كان من المفهوم أن يعبر الفرد عن مصالح طبقته ، وفاقاً لما تقول به الماركسية ، فكيف نفهم انسلاخ البعض عن مصالح طبقتهم والتعبير عن مصالح طبقة أخرى ؟ وليس للماركسية تفسيراً لذلك سوى رد كل شئ لارادة التطور ، فهى التى تجرى « حركة التقلات » بين أعضاء الطبقات ، وتحدد لكل فرد ما يجب أن يعبر عنه . وليس هذا تفسيراً بقدر ما هو تبرير لما يحدث من وقائع قد تخالف نظرتهم .

والقيم عند الماركسية ، شأنها شأن كل مظاهر الأيديولوجية ، مجرد انعكاس بعيد لأسلوب الانتاج الذى يتشعب الى قوى انتاجية وعلاقات انتاج . والقوى الانتاجية هى الأكثر ثورية والأقرب تغيراً من علاقات الانتاج ، كما أن « أدوات الانتاج » هى أكثر عناصر القوى الانتاجية ثورية وأبداها بالتغير ، وبالتالي فإن القيم الصاعدة هى القيم المعبرة عنها . واذن فالقيم مثل كل ألوان الفكر ، تعبر لاحق عن المادة ومظهر انعكاس لها لأن الأولوية للمادة . ولكن لو سألنا : مم تستمد أدوات الانتاج ثورتها ؟ فإن اجابة الماركسيين هى أنها اختراع لتحسين أساليب العمل يؤدى الى تغيير العلاقات الانتاجية السائدة ، ولكنهم يقفون عند ذلك لا يريمون . بيد أننا اذا دفعنا تحليلهم المادى الى أبعد من ذلك ، لنعرف كيف يتم هذا الاختراع لأدوات الانتاج ، فوجدنا أنفسنا قد تجاوزنا هذا التصور المادى ، وذلك لأن الاختراع يفترض تصوراً لهدف يسعى الانسان الى تحقيقه . فاختراع الأداة لا يحدث تلقائياً ، ولابد أن يسبقه تصور وتفكير يقوم على اختيار

من بين ممكنات تعرضها الطبيعة عليه فيعالجها ويحورها وفقا لفكرة
تحددها غاية انسانية معينة ، أى أننا نجد أنفسنا في قلب تصور قائم
على القيم ، فالقيم الانسانية اذن تسبق اختراع الأداة الذى يعد في نظر
الماركسية جوهر ثورية القوى الانتاجية ومحرك التطور الاجتماعى .
وبذلك لا يمكن أن نقر الماركسية في ترتيها لعناصر الفاعلية الانسانية
الذى يضع المادة قبل القيمة . فالإنسان من حيث هو كذلك ، لا يمكن
أن يتخطى لحظة واحدة عن تصوره القيمى حتى في أدنى مستويات
مطالبه العضوية وفي انتاج مقومات حياته . والقيم ليست انعكاسا
نائيا لهذه المطالب ، بل هى أساسها وأسلوب ارضائها معا .

ومن الغريب أن الماركسية تترد الى ضرب من النزعة المثالية
عندما تضى على الطبقة العاملة كل صفات الكمال ، خالعة عليها كل
القيم التقليدية وكأنها تجسيد لها ، وذلك لأن الطبقة العاملة اليوم
هى التى تحمل تبعة نقل المجتمع الى المرحلة التالية ، وثأنها شأن
كل طبقة صاعدة في كل مرحلة هى التى تحقق القيم المثالية . وهذا
اعتراف مضم من الماركسية بأن هناك قيما جاهزة تتمثلها الطبقات
الصاعدة على مر العصور ، ومتى أصبحت بعدئذ طبقات منهارة تخلت
عنها لغيرها . وهذا الاعتراف الضمنى لا يستقيم مع منطق منهج
النظرية الماركسية ولا يكاد يفترق عن وقوف النظرية — في عرف
أنصارها على الأقل — عند المجتمع الشيوعى اللابقى وتحمله كل آمال
الانسانية وأحلامها ، وكأن الانسانية قد بلغت خاتمة المطاف ، فهذا
حلم لا يختلف قط عن أحلام أصحاب اليوتوبيات القديمة الا من حيث
المادة التى تبني منها مدنهم الفاضلة .

(ب) المواقف المثالية :

تتفق المواقف المثالية في تصورها للقيم على موضوعيتها واستقلالها
عن الانسان ، فهي معطاة له ، سواء كان وجودها متعاليا على الأشياء

مفارقا لها ، أو باطننا فيها ، محايا لها ، وهى عامة ، ثابتة ، مطلقة
لا تتباين بتباين الأفراد أو تتعدد بتعدد رغباتهم ومصالحهم فهى
لا تسمح باستثناء ، ويمكن أن تكون موضوعا للتأمل العقلى أو العيان
الحدسى .

وتعود بنا المواقف المثالية الى الحتمية ولكن فى ثوب مختلف عن
المواقف الطبيعية ، فبينما ترتد الحتمية عند الطبيعيين الى كيان الانسان
العضوى أو تكوينه النفسى ، أو عقله الجمعى ، تنبثق الحتمية عند
المثاليين من طبائع الأشياء وصفات الأفعال بحيث يكون الالتزام بالقيم
هو مطابقة الطبيعة المثالية للأشياء والأفعال . وعلى هذا الوجه يمكن
أن يوجه للمواقف المثالية النقد نفسه الذى يوجه للمواقف الطبيعية
من جهة القول بالحتمية التى تعنى اقرارا لنسق محدد من القيم تحديدا
سابقا لا يملك الفرد بمقتضاها الا التنازل عن فاعليته والاندماج فى
واقع متعال .

وليس فى وسع المواقف المثالية أن تفسر التغير الذى يلحق بالقيم
الانسانية ، بل تقف بالانسان والعالم عند حدود لا يقدر واحد
منها على اجتيازها ، فالقيم هى بعينها منذ وجد الانسان ، وموقفه
منها هو بعينه منذ لقىها ، وحسب الانسان أن يعرفها لكى يلتزم
بها . وهذا الموقف المثالى من القيم موقف يغلق دون الانسان
أفقا فى قدرته أن يرتادها مادام يجد نفسه رهين عالم تكتنفه الماهيات
الثابتة ، وزعتها بالعدل والقسطاس عناية الهية ، أو عقل كلى ، أو روح
مطلقة . وهكذا لا يستطيع الانسان شيئا سوى ما تشليه عليه
ماهيته ، وما تجذبه ماهيات الأشياء اليه . كما أن الانسان لحيها عاقل
رشيد ، والأشياء معقولة مصفوفة تحمل قيمها كما تحمل عناوينها ،
وكما يعلق بالسلع أسعارها ، وما على الانسان الا أن يلتقط منها
ما يسوقه العقل أو الحدس الى تناوله ، وهذا فى نظرنا يقلل من شأن

فاعلية الانسان في اكتشافه للقيم والتزامه بها ، والاضافة اليها ،
وتغييرها والتمرد عليها ، بل وخلقها أحيانا ، لأن الانسان لم يمتلك
فاعلياته دفعة واحدة بل يضيف اليها دوما وكذلك قيمه ، بينما تضع
المثالية القيم خارج الزمان ، فهي لم تتغير ، ليس لها ماضى ولا مستقبل
بل حاضر مستمر ، كذلك تثبت الفاعلية الانسانية بصورة متعسفة عند
الانسان الراشد المتمددين السوى ، صارفة النظر عن تاريخه وتدرج
اكتسابه لهذا النحو من الفاعلية ، خلال تجاوزه لمطالبه العضوية
والنفسية والاجتماعية ، وتفوقه على توزعها ونسبتها .

(ج) المواقف البراجماتية :

تنطلق المواقف البراجماتية ابتداء من تصور قيمى خاص ، هو ايثار
العمل على النظر ، وهذا يحدد بطبعه من أفق المذهب ، ويلزمه
بقيود تثقل من خطوه الى حل مشكلات الانسان وتفسيرها . وأول هذه
القيود أو الحدود ، الوقوف بالقيمة الى عدها مجرد وسيلة ، مقياسها
هو احراز نتيجة ناجحة تعود على صاحبها بالنفع . فليس ثمة غايات
مطلقة فى ذاتها بل هى نسبية وسلية . ونحن ننكر أن تكون القيم غايات
مطلقة قائمة هناك فى نفس الوقت الذى ننكر فيه أن تختزل القيم الى
مجرد وسيلة . لأن هذا الزعم أو ذلك انما يغض من شأن القيمة
بوصفها فاعلية انسانية مركبة تضم الغاية والوسيلة فى تأليف واحد
سنحاول بيانه بعد قليل ، لأن الوقوف بها عند الغاية يجمدها ويجعلها
شيئا من بين أشياء العالم قائما هنالك وعلينا العثور عليه ، كما أن
ردها الى الوسيلة يجردها من طبيعتها التى تقوم على التناصل
والتسلسل بحسب ما تعد وسيلة اليه ، فلا تمايز بين الوسائل مادامت
مفضية الى نتائج ناجحة مهما يكن مجال الحصول على النتيجة ، ومهما
يكن من مستواها . ولا ريب أن نجاح الوسيلة نفسه فى حاجة الى تقويم
سابق فى ظل قيم سابقة . ولا بد اذن من تصور قيام مقاييس سابقة تعين النجاح

أو الاخفاق لهذه الوسيلة أو تلك ، لأن النجاح نفسه تصور قيمي لا يصلح أن يكون هو نفسه مصدرا للقيم ومقياسا لها • كما أن الوسيلة أو الغاية تصوران متضايقان ، كما يقول المناطقة ، لا يثبهم الواحد بمعزل عن الآخر •

وليس في مقدور البراجماتية أن تقدم انا فهما يستوعب القيم جميعا ، لأنها هي نفسها قد اجتزأت منذ البداية بجانب من القيمة وأقامت فلسفتها بأسرها على موقف خاص هو ايثار العمل على النظر ، أى أنها بدأت بموقف مبين سابق من القيم أرسلت القول غيه بغير استقراء ، ولم تبدأ بتحليل للمعالية الانسانية يمكن أن يسلم بحكم منطقته الى موقف معين من القيم • ولا نقصد هنا الطعن في صحة مذهبهم في ايثار العمل على النظر ، فهذه مسألة أخرى ، ولكننا نشير الى قصور منهجهم في تحليل القيمة لأنهم يحللون القيم جميعا وهم قابعون داخل قيمة بعينها ، ومن ثم فلا يمكن أن نأمن لتحليلهم لساائر القيم • وقد كان من الأسلم منهجيا أن يبدأ المذهب شاملا بنظرته كافة صور القيم ليوقف ايثاره في نهاية الأمر على قيمة دون أخرى وليس العكس •

(د) المواقف الوجودية :

تتحدث المواقف الوجودية عن القيمة كثيرا وتحثفل بها أشد الاحتفال ، ولكنه احتفال مريب ، لأنها في الوقت الذي تقول فيه أن الانسان يتصرف وفق لقيمة ، تقول أنه يتصرف ضد أية قيمة ، لأنه يخلقها كل لحظة فتتزلق من بين يديه كما ينزلق وجوده نفسه وماهيته أيضا • فليس ثمة قيمة تلزم الفرد بل عليه أن يخلق ما يلزمه من قيمة ، وإذا ما خلقها فلن تكون وجودا يؤثر عليه • والوجود الانساني نفسه نقص وعوز ، والقيمة هي هذا النقص عينه ، وهيهات أن يشغل هذا النقص • لأن الانسان على مسافة دائما من الوجود الملىء ، أو الوجود في ذاته بتعبير سارتر على نحو ما قدمنا • والقيمة لا يمكن

أن تكون معيارا والا وجد الانسان نفسه ملزما ازاءه ، بل ان القيمة اذا تكررت وثبتت لم تعد قيمة لأن على الانسان أن يخلقها كل مرة عند كل موقف ، فتتعدد القيم تعددا لا ينحل الى سواء ، ولا يرد الى وحدة ، وذلك لكثرة المواقف التي يواجهها الفرد كثرة بغير حدود . فهي ابداع متصل وخلق متجدد .

أين هي القيمة اذن ، اذا ما كانت تنكر في عين اللحظة التي تخلق فيها ؟ ان الفرد ليتحول عند الوجودية الى « اله » يخلق ثم ينقض ما خلقه ، بل عليه لكي يحتفظ بحرية الخلق ان يخلق نفسه والعالم كل لحظة ، فحرية مطلقة ، وهو محكوم عليه بهذه الحرية ، فهذه هي مجانية gratuité الوجود التي تنكشف في عبثه ولا معقوليته ، لأنه وجود بغير أساس . واذا كان فاقدا الشيء لا يعطيه ، كما يقولون ، فكيف نطلب من الوجودية ، أن تفسر لنا القيم أو تحل اشكالاتها اذا كانت تقيم تصورها للانسان والعالم والقيم على غير أساس على نحو ما تعترف هي بذلك ؟ وما حاجتها الى القيم والالتزام اذا كانت الحرية مطلقة لابدائية لها ولا نهاية ؟

فاذا كانت القيم في نظرنا ليست مطلقة ولا ثابتة ، فان فيها رغم ذلك ، ما يمكن التحدث عنه . والانسان لا يخلقها خلقا متجددا ، بل يضيف اليها في الوقت الذي يضيف الى وجوده ويكملة . فهي مثل وجوده ليست نهائية تامة ، بل في حاجة الى الالتزام بها وقرارها واتخاذ موقف منها ، وكل موقف يضيف اليها ويزيد من خصوصيتها . وهذا لا يعنى قط أنها تخلق كاملة في لحظة ثم يلقي بها سريعا الى هوة النسيان والعدم ، بل هي في حاجة الى اقرار أفراد الانسان الذين يصوغونها بالتدريج ، ويلتزمون بها . وهم في ذلك يحققونها بصورة يزداد كما لها باستمرار حتى تغدو قيمة مسلما بها ، ولا محل للاعتراض بأن القيمة ليست هي المعيار أو أن القيمة لا يمكن تثبيتها ،

لأن المعيار أو القيمة المكرر الالتزام بها ، مرحلة من مراحل تكوين القيمة ولا يشترط الخلق المتجدد لوجود القيمة ، لأن من الممكن أن اختار الالتزام بمعايير قديمة سابقة ، وقيم متكررة ، ومن هنا يصبح المعيار أو القيمة القديمة ، كأي شيء آخر ، مستعد لأن يختارها الانسان ويلتزم بها من بين قيم ومعايير أخرى • ولكن على أن يكون ذلك الاختيار نابعا من الباطن وليس مفروضا من الخارج فهذا وحده هو شرط الالتزام الذي لا يفرق بين قيمة ابداعية ، وقيمة ثابتة بالتكرار • والانسان بهذا الالتزام يسعى الى اكتمال وجوده والزيادة منه ، وليس الى خلقه وانكاره كل لحظة ، فمثلا هذا « اللاهوت العلماني » ان صح هذا التعبير الذي تقتضيه الوجودية انما يؤدي الى انكار الوجود والقيمة من حيث أرادت لهما الاقرار والتوكيد • ويصبح الوجود أو القيمة مثل مناديل الورق لا تستخدم الا مرة واحدة ، ثم يلقي بها الى عرض الطريق •

واذا لم نفترض ضريا من التواصل communication وقدرا من الاتصال continuity في وجود الانسانية وقيمتها ، فلا بد أن ينهار الأساس الذي يقيم عليه « سارتر » زعمه بأن الفرد يقرر لنفسه في عين اللحظة التي يقرر فيها للآخرين وللانسانية كافة ، وينهار معه أساس المسؤولية كلها •

٢ — الفاعلية القيمة :

أول ما نتبينه في المناقشات التي تدور حول القيمة ، ومحاولة تحديد طبيعتها ، أن الامثلة والحالات التي يردنا اليها الباحثون — فيما عدا نيتشه — متماثلة لا يقع حولها خلاف ، فهي أمثلة مستمدة من أمور قديمة حكم سلفا بأنها تحمل قيمة • وكل من حاول أن يؤيد أو يفند وجهة معينة من النظر يحيلنا الى أحد تلك الأمور التي لا يخالجنا الريب في أنها لا تحمل قيمة ، ولا يسعه بعدها الا أن يكشف عن المحور أو الخيط الذي

يمكنه من ضم هذه الامور جميعا ، التي قد تبدو أحيانا على تناقض فيما بينها ، فيبلغ بها تعميما موحدا يشملها جميعا • ويمكن في تلك الاشارة المستمرة الى ما يعرفه تاريخ الانسان من أمثلة ، افتراض سابق مؤداه أن ما يحدد محتوى القيم ، ايجابا أو سلبا هو الاجماع الانساني الذي يدرك بالحس المشترك مع تفاوت الباحثين في تقدير هذا الاجماع ، فقد يلف الانسانية بأسرها ، أو أمة بعينها ، أو طائفة خاصة الى غير ذلك من درجات التفاوت • وربما كان ذلك مبررا لما ذهب اليه البعض ومنهم جورج مور من القول بأن القيمة لا تقبل التعريف لأنها مطلقة البساطة لا يمكن تحليلها الى عناصر وأجزاء ، ونحن اما ندرك قيمة الشيء أو لا ندركها ، وليس من وسيلة لتفسيرها غير خلطها بغيرها من الصفات •

فالبداية اذن قد عرفت وحددت مادما نسلم بها ، اعلنا أو اضمارا ، في الاحالة الى أمور معترف بانطوائها على قيمة : أما ما يلي ذلك فهو البحث عن مصدرها المشترك ، وهنا تفترق الطرق •

ويلاحظ أن المواقف السابقة يقف كل منها بالفاعلية الانسانية التي تصدر عنها القيم عند مستوى معين من مستوياتها تثبت القيم فيه وتفترض أنه مصدرها والتعبير المطلق عنها • فمنها من يجمد عند أول درجات السلم ، مثل الموقف الطبيعي ، لا يحاول أن يرقاه حتى نهايته ان كان له نهاية ، ومنها من يثب الى قمته دفعة واحدة ، كما يصنع الموقف المثالي ، لا يعترف بغير هذه القمة بداية ونهاية •

فاذا افترضنا ، على سبيل التبسيط والايجاز ، وجود مستويين للفاعلية ، مستوى أدنى هو مستوى الحاجات العضوية والنفسية والاجتماعية ، وهي حاجات أولية غفل • ومستوى أعلى ، هو مستوى المطالب الثقافية والعقلية والروحية ، وهي مطالب خضعت للاكتساب والتعلم وساهم فيها الخلق والابتكار ، لافينا المواقف الطبيعية تلود

بالاول بينما لا تعترف المواقف المثالية الا بالثاني ، ولرأينا أن المواقف
البرجماتية والوجودية لا تفرق بينهما لانهما عندها سواء •

غير أن هذه المستويات بمثابة مراحل تمر بها الفاعلية الانسانية ،
وهي الشروط الاساسية للفاعلية القيمة فلا يمكن اذن أن يكون أحد
هذه المستويات أو المراحل أو الشروط ، والمعنى واحد ، مصدرا وحيدا
للقيمة ، أى لا يصلح أن يكون نقطة بداية لها أو نهاية شوط ، أو حتى وصفا
لفاعليتها • وذلك لان القيمة مركب كلى لا يمكن أن ينحل الى عنصر
بسيط بل تدخل الشروط السابقة في بنائها مندمجة فيها ، مع تفاوت
حظ كل منها في تركيبها • والقيمة ليست صفة من بين صفات الانسان ،
أو لونا معيناً من ألوان نشاطه ، بل هي الطابع المميز للوجود الانسانى ،
وبالتالى فهي الحال أو الاسلوب أو النحو الذى يكون العالم عليه بالنسبة
الى الانسان • فهي تعبير عن الوجود الانسانى فى الوقت الذى تكون
فيه حكما يصدره الانسان على العالم ، أى أنها تضم وجهة نظر للواقع
فى عين اللحظة التى تحدد فيها نسقا واعيا للسلوك • وهذا هو ما يجوز
تسميته « بالطابع الميتافيزيقى » للقيمة • ونقصه به ذلك الطابع الذى
تقصر دونه العلوم الجزئية فلا تستطيع نتائجها ، كل على حدة ، أن تنتج
لنا لفهم فاعلية القيمة ، وبيان دلالتها الكلية • فالنظرة التى تضم نتائج
العلوم الجزئية وتتجاوزها الى وحدة نسقية تكتمل بمقتضاها تلك النتائج
ويملا ما بينها من فجوات ، هي نظرة ذات طابع ميتافيزيقى لاغناء
عنه فى كل موقف يتخذه الانسان ازاء وجود أو ازاء الغير والعالم ، وهو
ما تنكشف فيه القيمة وتحدث تأثيرها •

وتؤكدنا على وجود ذلك الطابع لا ترعزه نزوات الشك أو رواهب
السوفسطائية ، أو مزاعم الوضعية فى رفض ميتافيزيقا القيمة ، لان هذا
الرفض انما يحجب لديها تسليما مضمرا بضرب معين من الميتافيزيقا ، فهي
تقيم انكارها لها على أساس أن الاختيار لا يكون الا بين ميتافيزيقا

اطلاقية ولا ميتافيزيقا على الاطلاق ، وذلك في الوقت الذي تتخذ فيه مواقف محددة من الفكر والسلوك ، حريصة على مراعاة القيم مبدأ وقاعدة لكل منهما ، ولكن دون سند من البرهان والدليل •

ولا يقلل القول بتغير القيم أو نسبتها من طابعها الميتافيزيقي لأن ذلك لا يقلل من حقيقة وجود القيمة وأثرها في حياة الانسان ، بل يجب أن يتخذ من تغيرها ونسبتها قاعدة نطلق منها الى بيان الطبع انشئ للقيم ، ذلك الطابع الميتافيزيقي . لنعود ثانية عن طريقة الى فهم التناغلية القيمة عند الثرد أو ذاك ، في هذا الموقف أو غيره •

ويفترض الطابع الميتافيزيقي للقيمة بدوره طابعا قيميا لوجود ، بمعنى أن هناك سلما متدرجا تنتظم به الاشياء والافعال وتتمايز في رتب متفاوتة ، وأن هناك صلة بين الانسان — كحضور مؤثر — وبين هذه الاشياء والافعال ، وهذه الصلة هي التي تمنح حياة الانسان معناها وتضع على الاشياء والافعال عنوانها •

واذا كانت « الينبغية » ~~تتضمن~~ هي جوهر القيمة ، فهذا يعني أمرين ، أولهما أنها فاعلية « اختيارية » ، وثانيهما أنها فاعلية « مؤثرة » ، وكلا الأمرين متداخلين يعتمد الواحد فيهما على الآخر • فأما الفاعلية الاختيارية فتتضمن اختياراً لغاية () من بين غايات • ويشترط لقيام الاختيار أن يكون اختياراً بين ممكنات وليس بين ضرورات والا افتقد مشروعيته ، كما يفترض الاختيار بين غايات ممكنة أن تكون الفاعلية الانسانية « حرة » تملك حق القبول أو الرفض • ولكن ما هي طبيعة تلك الحرية ، وما هو مصدرها ؟ ليست الحرية الانسانية ، وهي شرط الفاعلية القيمية ، حرية مطلقة تبدأ دائماً من الصفر أو العدم •

(*) من الطريف في لغتنا العربية أن لفظ الاختيار نفسه يتضمن قيمة لأنه مشتق من الخير والتخير والخيرة ، فالاختيار اني هو السعي الى ما هو خير من غيره وإشتره على ما عداه •

فالإنسان لا يجد نفسه في فراغ يشغله بما يخلقه خلقا متجددا ، بل يواجه عالما فسيحا من الأشياء والبشر يعد وجوده جزءا منه • ومصدر حريته هو أن وجوده ووجود العالم من حوله لم يتحددا بعد تحددتا تماما نهائيا • فهذا « النقص في التعيين والتحديد » هو مصدر حريته الذي يتيح له أن يضيف الى الوجود برغبة موصولة في اتمامه واكماله ، وسعي الى المزيد في تحديده • فالعالم في وجوده وحركته يسمح للإنسان بهامش من الحرية ناتج عن عدم اكتماله ونقص تحدده • ولولا هذا النقص أو الهامش لكان ورود أفراد الإنسان الى العالم محض تراكم كمي لا أثر له في تغيير بعض جوانب العالم ، أو في تغيير وجه العالم كله أحيانا ، ولما كان في مقدورنا أن نفسر تطوره ، ولعجزنا عن فهم تغير الإنسان نفسه وتطوره ما دامت الامور مستقرة قد تم تحديدها وفرغ منها • وعلى أساس من فكرة نقص تعين الإنسان والعالم يمكن أن نفهم الفاعلية القيمة من حيث هي فاعلية « مؤثرة » • فبذلك وحده يمكن أن يقاوم الإنسان « عفويته » الاصلية الميثونة في المستوى الأدنى لنشاطه ، ويعلو عليها ، كما يقدر على التحكم في « حتمية » قوانين العالم الذي يحيط به ، ويسيطر عليها • وعلى هذا الوجه ، لا تصبح الحرية مقولة معطاة للإنسان ، أثرية خالدة ، يوصف به ، بل « تحريرا » له يسعى اليه ، ويتأكد من ثنايا نضاله من أجل تجاوز العفوية والحتمية ، والاضافة الى وجوده ووجود العالم •

ولا يملك الإنسان هذه الحرية الا اذا استطاع أن يفصل نفسه عن سائر العالم ، فيتمتع بقدر من « الانفصال » عنه ، لأن استغراقه في العالم استغراقا تاما يحول بينه وبين أن يتخذ منه موقفا آخر سوى اللامبالاة التي من شأنها الغاء كل معنى للقيمة التي تفترض أن ثمة ما ينبغي أن يكون يغاير ما هو كائن ، وليس قائما بعد ، وعلى الإنسان أن يلتزم بتحقيقه • فالإنسان اذن لا يقف ازاء العالم موقفا بعينه الا لأنه استطاع

أن ينشئ ضرباً من البعد أو المسافة بينه وبين العالم : يجيز له أن يستمد عن المشهد كله ليتأمله ويحكم عليه ، بغية تنظيمه وتأليفه وبناءه على نحو جديد ، فيه الحق والخير والجمال وسائر القيم • غير أن هذا الانفصال ، أو هذه المسافة ليست واقعاً مدخولاً للإنسان ، فالتجربة المباشرة : لا تقلنا على شيء من ذلك ، ونحن نحس إحساساً مباشراً بالتصانيد بالعالم وامتزاجنا به ، ورغم ذلك نمارس حريقتنا في اتخاذ ما نشاء من أرائنا من إزاء هذا العالم • ولا نجد تفسيراً للتعارض بين ما ندركه من المتصانيد بالعالم ولما نحسه من انفصالنا عنه إلا أن يكون ذلك الانفصال ثمرة « خيال » الإنسان • فالخيال نشاط يفرد به الإنسان عن غيره من الكائنات ، وبه وحده يخلق فوق الواقع معدداً آياه مسكناً من بين مخنسات أخرى يمكن أن يتطلع إلى تحقيقها •

فالخيال بمغايرته للواقع الراهن ، ييسر للإنسان أن يتميز بوجوده عن غيره ، ويتيح له أن يقول كلمته في وجه العالم بوصفه وجوداً منفصلاً عن وجوده • ورغم أن هذا الانفصال ليس واعياً ، إلا أنه يعود — بعد أن يتم في الخيال — إلى التأثير في الواقع عن طريق تصور ما ينبغي أن يكون ، الذي يكون بدوره ممكناً من بين الممكنات ، أى بوساطة القيم • وبدون ذلك الانفصال ، لم يكن للإنسان غير الانفعال بالعالم ، بحيث يغدو ككل جزء من أجزائه وقد تحدد مصيره وفصل في أمره • بينما صار بذلك الانفصال شريكاً في تحديد مصيره ومصير العالم معاً • وبدلاً من الاكتفاء بالانفعال بوصفه جزءاً من كل ، جعل له الانفصال عن العالم هويته الخاصة التي رتف بمقتضاها طرفاً مقابلاً للعالم في عملية « تفاعل » يتبادلان فيها التأثير والتأثير ، وتتحدد بالعلاقة الدينامية بين طرفين هما الإنسان والعالم •

ويقتضى التفاعل الذي يجري بين الإنسان والعالم مشاركة الإنسان بفعله في صنع نفسه العالم • وإذا كان الفعل على غير مثال

سابق ، فلا بد أن يكون « ابداعا » ومن ثم تكون الفاعلية الانسانية من ذلك الوجه فاعلية ابداعية ، ولكن دون أن تعنى أنها خلق من عدم ، لأنها مشروطة بتواصلها مع غيرها ، محكومة باتصالها واستمرارها •

ويعنى تواصل الفاعلية الانسانية ، أنها ترتبط بغيرها من الفاعليات والاشياء ، فهي ليست غريبة عن العالم الذى نشأت فيه ، وليست بمعزل عنه ، كما يعنى اتصالها واستمرارها ، أنها لم تتكون دفعة واحدة ، بل هي في عملية متصلة من الصنع والنمو لم يفرغ منها بعد • فهي ليست اذن خارج العالم ، كما أنها ليست خارج التاريخ ، وما يصدق على الفاعلية الانسانية يصدق على القيمة بوصفها أسلوب وجود الانسان وطابعه •

وعلى أساس فكرة تواصل الفاعلية بغيرها ، واتصال تكوينها ونموها ، يمكن أن نجد حلا للتعارض التقليدي بين الفرد والمجتمع ، فالانسان لم يستقل بشخصيته فردا له تميزه الخاص عن غيره منذ وجد على الارض ، فلم يستطع أن يستخلص فرديته من السديم الانساني الذى لم يتشكل بعد الا خلال زمن طويل • والتاريخ يدلنا على أنه كان مندمجا في كل أكبر منه لم تتمايز أجزاؤه وأعضاؤه الا بالتدريج عن طريق تقسيم العمل وتوزيع الادوار ، تلك العملية التى بلغت قمة تطورها في بواكير النظام الرأسمالى حيث اعترف بالفرد عاملا حاسما في الانتاج بعد أن ظفر لنفسه بحرية العمل والمرور *laissez faire, laissez passer* . وبذلك تحققت الفردية وأصبحت كسبا للانسان استخلصه من «تفاعل» تاريخي طويل ، لأنها لم تكن احدى صفاته التى لازمته منذ نشأته بقدر ما كانت ثمرة تواصله مع مجموعة كبيرة من العوامل واتصال تطوره ، واستمرار اضافته الى ما يؤكد استقلال شخصيته • كذلك المجتمع ، لم يكن قائما هنالك منذ الازل ، ولم يكن بناء تاما نهائيا يأتى الافراد فيمتصهم داخله ، بل ان الفرد يجيء فيزيد المجتمع كميّا ثم يغير فيه كيفيا • ومعنى

هذا ان ما يسمى بالمجتمع في مرحلة معينة انما هو بناء لم يكتمل بعد ، مفتوح أمام أفراد جدد يشاركون في تكوينه وتغيير بعض جوانبه ، بحيث قد يؤدي ما يضيفونه اليه الى تغيير صورته وقلبه والارتقاء به الى مرحلة جديدة . فالفرد لا يستغربه المجتمع بل يقف منه موقف قد يكون التسليم بصورته الراهنة ، وقد يكون التطلع الى صورة أخرى . والفرد يختار المجتمع أو يرفضه بقراره كل لحظة ، وبكلا الموقفين والقرارين نثر صورة المجتمع في الواقع .

فالافراد اذن يساهمون في صنع المجتمع في الوقت ، يشارك هو في صنعهم ، فكل منهما مفتوح على الآخر في عملية تبادلية متصلة . وما يسمى بالمجتمع هو ما يصنعه الافراد وما جسيقون اليه في مرحلة معينة ، وانكار دور الفرد انكار للتغير ، التطور ، لأنه اذا ما كان المجتمع قائما هناك تام التكوين ، فكيف نفسر تغييره ؟ ولا بد لتفسير ذلك من الاقرار بدور الفرد ، هذا ان لم نلتمس معجزة من السماء .

وهكذا لا يتيسر حل التعارض بين الفرد والمجتمع الا بكسر الصدف التي تغلف كل منهما ، فهما ليسا مقولتين أو فئتين مغلفتين نهائيتين ، فاما أن يبتلع المجتمع الفرد في جوفه ، واما ألا يكون سوى الفرد البطل يقود التاريخ ويسوق البشر . فالامر ليس على هذا النحو ، فما يسمى بالفرد هو عملية مفتوحة ناقصة التعيين لم تبلغ ختامها ، وما تزال تضيف الى نفسها بما تتزود به مما تتواصل معه وتتفاعل به . وما يسمى بالمجتمع هو كيان ناقص مفتوح أمام الافراد مضيفين اليه مغيرين اياه ، بحيث أن التراكم الكمي لتلك التغيرات يفضي في نهاية الامر الى تغيير كيفي للمجتمع يحوله من صورة الى أخرى ، ومن مرحلة الى غيرها . وبذلك يكون تواصل الفاعلية الانسانية ، بسواها تغييرا أفقيا ، بينما يكون اتصال الاضافة اليها أي نموها وتحققها الذاتي تغير رأسيا ،

وحصيلة تواصلها واتصالها هو انتقالها وتطورها من المستوى الأدنى الى المستوى الأعلى •

ونتحدد درجة انخفاض المستوى أو سموه بقدر ما يترجم العالم كله الى « عالم إنسانى » ، فالعالم الإنسانى هو الطبيعة وقد استأنسها الإنسان ، وروضها لخدمة مطالبه • فالإنسان يحرر الأشياء ، فى مجال الوجود الخام ، من كثافتها وجمودها لكي تستحيل بالنسبة اليه علامات أو امارات محملة بالمعنى والدلالة (٣) • والنطاق الطبيعى الذى يحاصر الإنسان ليس جامدا ثابتا بحيث يظل قيذا له • والإنسان لا يتكيف مع العالم بقدر ما يكيف العالم معه بفرضه على العالم تنظيلا جديداً نبيئته القيم الإنسانية •

وما يغزوه الإنسان من العالم مزودا « بالثقافة » Culture
سلاحا وعتادا ، هو العالم الإنسانى ، بل ان الثقافة هى الوجه الإنسانى من العالم ، فاذا كان العالم يقدم لنا المواد الأولية الغفل ، فان الثقافة هى التى تعين أسلوب استخدام تلك المواد لخدمة مطالبنا ، أى أنها هى التى ترسم الخطة التى يزاوئ بها الإنسان فاعليته ، فكرا وسلوكا ، فى قلب عالمه وبيئته • فهى أسلوب من العمل ينطوى على معتقدات ومهارات وعادات مكتسبة ، وتتضمن الدوافع والبواعث التى تحث الفرد والجماعة على المشاركة فى بناء النظم الإنسانية ، كما تحمل فى باطنها المبادئ والاتجاهات والمقاييس التى تقدر بمقتضاها تلك الأساليب والنظم الثقافية نفسها ، ويحكم عليها •

وتصاغ ثقافة الإنسان ، أو بعبارة أخرى عالم الإنسان ، من مجموع جوانب فاعليته على نحو ما يفصح عنها فلسفته ودينه وفنه وعلمه ، ومن

٣ - د : زكريا إبراهيم ، مشكلة الإنسان ، ص ٧٦ .

قبل ذلك ، فى لغته وأساطيره وسحره • فهمى ، كما يقول ألفرد نيزير ، ليست التعبير عن مجموع ظواهر المجتمع السائدة فى مرحلة تاريخية معينة ، بل هى نمط التفكير والنظرة الى الحياة السائدة فى تلك المرحلة ، كما يفرق « ماكيفير » ، بينها وبين المدنية civilization ، لأن الأخيرة هى الجوانب المادية من حياة المجتمع • بينما الثقافة هى القيم والمثل السائدة فى المجتمع ، فاذا تعلق المدنية بالوسائل فان الثقافة تتصل بالغايات^(٤) •

ولا تتباين ثقافة عن ثقافة بتباين عناصرها المؤلفة لها ، بل بتباين الصلات التى تقوم بين تلك العناصر من حيث غلبة بعضها على بعضها الآخر أو استغراقها له ، أو تعارضها معه فتطفو على السطح نزعة سائدة تتميز بها ثقافة دون غيرها هى التى تحفظ لها توازنا موقوتا ، لا يلبث أن يضع بدخول عامل جديد يثير الشك فى قيمة الثقافة القائمة يؤدى الى إعادة التوازن بصورة جديدة •

وينفرد تغير العالم الانسانى باتجاه تقدمى يستهدف مضاعفة استقلال الانسان عن عالمه المادى والسيطرة عليه • والتقدم بهذا المعنى يختص به الانسان وحده لأن الحيوانات الاخرى ، بوجه عام ، تكاد تكون حفريات حية مقدر عليها اما أن تظل على حالها دون كبير تغير أو أن تندثر اذا ما لحقها التغير • وتكون الثقافة بما تحمل من تناليد بالقياس لهذا التقدم بمثابة العربة التى تسير فتنتقل معها أعمال المبرزين من الافراد وآثارهم لمعاصريهم وخلفائهم وتحمل المكتشفات الجديدة من جيل الى جيل^(٥) •

فاذا ما حاولنا أن نفرق بين عالم الانسان وسائر العالم فى كلمة واحدة فلن تكون سوى القيم • فالانسان لا يواجه العالم بوصفه موضوعا

4 — however and Charles Page, Society, Pp. 423 — 9.

٥ — الدوس هكسلى ، تأملات فى معنى التقدم • ترجمة محمود أمين العالم ، مجلة علم النفس ، عدد ٣ مجلد ٤ •

مستقلا محايدا ، بل العالم القائم هو عالم بالنسبة اليه ، لا يتصل به الا من جهة ما يعنيه منه ، ولا يعرف منه الانسان الا ما يترجم الى لغته • والعالم لا يبذل نفسه للانسان دون مقابل ، بل الانسان هو الذى ينفذ اليه ، ويأخذ منه ، ويغير صورته ، متفاعلا معه • وما يمنحها الانسان من معنى أو دلالة لجوانب العالم من حيث هي وسائل مساعدة لغاياته ، أو عقبات معرقة لها ، انما ينجم عن تفاعل متصل بين الانسان وتلك الجوانب من العالم • فليست هذه المعانى طلاء خارجيا لسطح العالم بل هي بمثابة العملة التى ينبغى أن يدفعها الانسان لكى يتسلم من العالم ما هو فى حاجة اليه • فكأن العالم على انتظار دائم لما يضع الانسان فيه من معنى ودلالة ليغدو عالما انسانيا له واقعه المؤثر • وهذا هو ما نعنيه بالقيم ، فهي طابع وجود الانسان وقوام بنيته ، وبالتالى هي اللغة التى يفهم بها الانسان العالم ، فتسم العالم بطابعها وتشيده وفقا لما تزوده به من معنى •

فالقيمة أو الفاعلية القيمية ، ليست جانبا بعينه من جوانب الانسان ، أو مجالا من مجالات نشاطه لأنه لا سبيل الى فصلها عن الفاعلية الانسانية فى كافة مواقفها • وقد عرفنا مكانة الفاعلية الانسانية من العالم ، ورأينا كيف تنفصل عنه لتتجاوزها كيما يتسنى لها التفاعل معه وتغييره ، كذلك الفاعلية القيمية تتجاوز ما هو كائن لتتطلع الى ما ينبغى أن يكون وفى ذلك يقوم جوهرها • فهي علو على الواقع وتجاوز للماضى • ولهذا أخفق كل من جمدها عند أصل نشأتها فى المستويات الدنيا من الفاعلية الانسانية ، على نحو ما فعل أصحاب النزعة الطبيعية ، لأن الوقوف على نشأة أحكام القيمة ومعرفة ماضيها لا يفسر القيمة • فهي تقوم فى غاية الفاعلية ، وليس فى بدايتها التى تثوى فى أغوار الماضى البعيد (٦) • وتفترض الينبغية أن ثمة ما يجب انكاره وتجاوزه فى الوضع الراهن ،

٦ - د • توفيق الطويل ، الفلسفة الخلقية ، ص ٣٤٩

وتصور أمر آخر لم يوجد بعد ، ويتضمن هذا خروجاً على المناسى والحاضر مضياً الى المستقبل (٧) . فإذا كانت الغاية من حتم القيمة هي النتيجة التي تتمثلها في العقل دائماً على أنها أمر ممكن التحقيق ، فمن الغاية تكون بهذا المعنى باعثاً للفاعلية القيمة . بل أن الغاية تصبح بوجه من الوجوه علة للفاعلية ، طالما كانت كل صور النشاط الانساني سلوكاً هادفاً يمثل طلباً وسعياً الى غاية (٨) . وما يعنينا في ذلك هو أن الفاعلية القيمة فاعلية غائية على الدوام ، ولا يجوز ردها الى بواعث ودوافع تفسرها نظريات أصحاب النزعة الطبيعية ، لأن الغاية من الفعل أو الحكم هي باعثة وعلة أيضاً ، حتى في أدنى المستويات ، لأن الانسان لا يندفع الى الفعل مسوقاً بآلية طبيعية بل متصوراً غاية من الغايات ، أي أنه ليس مندمجاً بكليته في ذلك المستوى الطبيعي العضوي ، ولكنه منفصل عنه بمسافة تحددها غايته . وهذه المسافة هي التي تسمح له بالقدرة على الاختيار والمفاضلة بين الممكنات التي تعرضها الطبيعة عليه ، والا كان مثل الحيوان لا يملك سوى استجابات مباشرة لمثيرات الطبيعة ملتصقا بها ممتزجاً فيها . فالقيم اذن شيء مختلف عن الاصول الانثيمية التي نشأت نشأت عنها (٩) ، ويشبه ذلك الى حد ما ذهب اليه « فونت » في قانون « توليد الغاية » heterogeny of purpose من أن الفعل الارادي يميل الى أن يتعدى الغاية المقصودة منه الى غاية أخرى ، فتظهر بذلك نتائج ، تنشأ عنها أفكار جديدة عن غايات جديدة (١٠) .

٧ — يذكر ما كنزى في كتابه Ultimate Values P. 96 ان لفظة ما ينبغي ان يكون بالامانية :

Sollen لا تعني فقط ما هو افضل من الشيء الموجود ، بل توحى دائماً بشيء في المستقبل .

٨ — قارن : كولبه ، انخل الى الفلسفة ، ص ٣٢٠ .
— Hawkins, D., The language of Nature P. 291.

٩ — د. توميق الطويل ، المرجع السابق ، ص ٣٤٩ .

١٠ — كولبه ، المرجع المذكور ، ص ٣١٧ .

وهذا هو ما يمكن تسميته « باسراب القيم » ، فهي تغترب دائماً عن مصدرها الطبيعي التي تتبع عليه ضرورات مادية معينة ، بيولوجية أو نفسية أو اجتماعية ، لتحيا بعيداً عنه حياة خاصة • وللإغتراب دلالتان ، أحدهما طيبة مقبولة والآخرى سيئة مرفوضة •

فأما دلالاته المقبولة فهو التخرج أو الامتداد الإبداعي ، بمعنى أن الفاعلية تتخطى أصولها المغروسة في المستوى الأدنى ، وتخرج عنها لتبتكر صوراً أخرى من الوجود والعالم ، ومضيفاً إليها أبعاداً إنسانية رحية ، وصاعدة إلى المستوى الأعلى •

وأما دلالاته المرفوضة فهي ما نجدها في مغالاة المثاليين الذين قطعوا القيم عن كل ما يصلها بمصدرها ونشأتها الأولى في الفاعلية الإنسانية التي لم يتوقف نموها بعد ، وكأن القيم موجودة منذ الأزل وستظل إلى الأبد بمقتضى ماهيتها وبمعزل عن تطور الإنسان •

على أنه ينبغي أن نميز في « الإغتراب » بين مستويات متعددة ، فهناك من صور الفاعلية الإنسانية أو الانماط الثقافية ما تقرب به المسافة من أصله مثل النظم الاجتماعية والاقتصادية ، ومنها ما تبعد به الشقة عن مصدره كالفلسفة والفن والعلم ، فهذه الصور الأخيرة ما تلبث أن تحلق عالياً وتكاد تستقل عن الإنسان بأوضاعه المكانية والزمانية والعيقة المحددة ، على الوجه الذي يصيرها مبادئ عامة لا تستقيم النظرة إلى الإنسان بما هو كذلك بغير التسليم بها • ولعل السر في ذلك هو ما تضيفه أجيال البشر إليها بما يوكدها ويثبتها على مدى العصور وتباين الشعوب ، كما أن التحول الذي يطراً عليها يتم على نحو متمهل بطيء ، ولأن الأشكال التي تتجلى بها لا تمس مباشرة تفصيلات الحياة اليومية • فكل ذلك قمين بأن يدفعها بعيداً عن مصدرها بحيث تحتجب الخيوط التي تصلها بذلك المصدر عن الانظار • وواجبنا هو

الحفاظ على تلك الخيوط والاشارة اليها دائما بما يتاح لنا من وعى ،
وهذه الاشارة هي بمثابة استرداد للكيثنا ، وتسجيل لها اثناقا عليها من
الضياع .

والاعتراب المثالى للقيم نوع من الضياع فى وقوفه بتاريخ الفاعلية
الانسانية عند مستواها الاعلى ، وكأنه بدايتها ونهايتها معا . وبذلك يقف
الانسان من القيم موقفه من موجودات موضوعية مستقلة لا يملك بصدها
الا الاذعان لها والتسليم بها تسليما سلبيا .

ولا بد اذن لقهر هذا الاعتراب المثالى من الاقرار «بالنسيج الزمانى»
للقيم ، فكل من الطبيعىين والمثاليين يثبتون بالقيمة عند مستوى واحد
من الزمانية ويجعلونه حاضرا جامدا لها ، فالطبيعيون يقفون عند ماضيها ،
بينما يقفز المثاليون الى مستقبلها ، ولكن بعد أن يفقد الماضى أو المستقبل
دلالته بالنسبة الى سيلان الزمان وسياقه ، فلا يعود الماضى ماضيا لا بد
أن يعقبه حاضر ومستقبل ، أو المستقبل مستقبلا قد سبقه حاضر وماضى ،
بل يتوقف كل منهما كما لو كان حاضرا ثابتا نهائيا .

غير أن الامر بخلاف هذا ، وذلك ، وينبغى أن ننظر الى القيمة
نظرتنا الى كل فعل حتى ينفذ الزمان الى كيانها ، فتتجلى فى تطوره ونموه .
من ماض ثم حاض الى مستقبل . فالفاعلية القيمة تتطرق من واقع حاضر
صاغته أصول ماضية وتتجاوز كليهما الى مستقبل ، فى تصورهما القائىم
على ما ينبغى أن يكون . فإذا كان الإنسان مشروعا مفتوحا لا يتحقق
الا فى المستقبل الذى يتحدد بدوره بالماضى ، فهو يحتفظ دائما بمواد
بنائه التى يختارها من ماضيه وحاضره . فالإنسان ليس مغلولا الى
الماضى ، كما أنه ليس خالقا للحاضر نقلقا متجددا ، لأنه حتى وهو يصنع
واقعنا انما يأخذ من واقع مصنوع من قبل . ومن هنا علينا أن نمضى
الى حل مسائل القيمة التقليدية .

وأول هذه المسائل التفرقة المشهورة بين القيمة من جهة كونها وسيلة الى غاية وبين كونها غاية في ذاتها • ولكن ينبغي أن نفرق أولاً بين أن تكون الفاعلية القيمية فاعلية غائية ، وبين أن تستهدف هذه الفاعلية غايات ثابتة مطلقة أى غايات في ذاتها ، لانهما مسألتان مختلفتان • فالقيمة لا بد أن تتطلع الى غاية وتسعى اليها ، بيد أن ذلك لا يعنى أن هذه الغاية باطنية قصوى تقف في قمة الغايات جميعا ، وذلك لأن تصور القيمة يقبل التدرج ويتضمنه ، وبالتالي فهناك سلسلة متفاضلة من الغايات يختار من بينها الافراد حسب المستوى الذى استطاع أن يبلغه كل منهم في نموه وتحقيقه لذاته • ويعنى تسلسل الغايات وتدرجها أن أدناها يكون وسيلة لاعلاها ، بينما يكون اعلاها غاية لادناها • فالفرق اذن بين القيمة الخارجية الوسيلة والقيمة الباطنية الغائية فرق في المسافة والدرجة ، فكما بعدت القيمة عن أصلها وباعثها الاول المباشر ، أى كلما نأت عن أن تكون صلة مباشرة بينها وبين دافعها وأصلها ، كلما دنت من أن تكون قيمة غائية لا تكون وسيلة لغيرها • وبعبارة أخرى ، كلما زاد اغترابها عن مصدرها ، كلما فقدت طابعها الوسلى ، ومثال ذلك قيمة « الحب » التى تصبح قيمة أو غاية في ذاتها بقدر ما تسمو وتجاوز أصلها الجنسى ، فتفارقه لتحيا حياتها الخاصة المنفصلة عنه •

والقيم الغائية لا تعنى غايات قد تحددت موضوعيا من قبل وفقا لمعيار خارجى قد سبق فرضه علينا ، لذلك لم يكن سقراط على صواب في قوله بأن الفضيلة علم والرذيلة جهل ، وكأن القيم والغايات جاهزة هنالك ، وليس علينا الا أن نكتشفها ونعرفها •

فَالْغَايَاتُ الْقَرِيبَةُ قد تصير غايات قصوى ، والغايات الوسيلة تصبح غايات في ذاتها بمقتضى نمو فاعليتنا وتطورها • وما كنا نعدده قيمة • في وقت يمكن أن نعدده في وقت آخر قيمة غائية بعد أن يكتسب تأييد الكثير من الفاعليات الانسانية ، في توصلها معا واستمرارها على

الوجه الذى أسلفنا بيانه • وهذا يفسر اعتراف الانسانية بأسرها بقيم معينة لا يدور حولها نزاع مثل الحق والخير والجمال • شئى بمثابة نعم شامخة ونهاية أشواط ضويلة لم يواجهها الانسان منذ نشأ بل استخلصها بعد عناء ، وتوصل بها الى تأليف عالمه الانسانى وتنظيمه ليكون فى خدمة مطالبه •

وقد رأينا أن الفاعلية الانسانية أو القيمة • فاعلية متفحص : نامية لا تنقف عند حد ، وهى بذلك لا تكف عن تحويل الوسائل الى غايات ، لأن الوسيلة عندما يقع عليها الاختيار ما تلبث أن تحمل قيمة على الفور ، وتصير غاية للغير ، وبتراكم وتكرار اختيارها تثبت وتصبح قيمة غائية •

وموجز القول ، أن الغاية والوسيلة لفظان متضايقان لابد من وضعهما معا فى مركب قيمى واحد يكونان له بمثابة وجهين ، وبذلك لا نستبعد القيم الوسيلة من مجال نظرية القيمة ما دامت تشارك القيم الباطنية فى انطوائها على تصور ما ينبغى أن يكون الذى يتضمن بدوره اختيارا بين ممكنات ، والى هذا الاختيار •

أما المسألة الثانية ، فهى التفرقة بين ذاتية القيم وموضوعيتها • وقد كدنا نفصل فيها من بعض جوانبها فى الحديث عن الفرد والمجتمع • فإذا ما حللنا تجربة القيمة لوجدناها دائما ذات قطبين ، أحدهما يتصل بالذات والآخر بالموضوعات ، فان لم تكن القيم ذات وجود موضوعى مستقل ، فانها ليست كذلك نشاطا يجرى داخل الانسان معزلة عن الخير والاشياء ، لأنها تتضمن حكما له شروطه التى تحقق خارج الذات ، بل أن الذات نفسها ليست عالما مستقلا فذا أو « مونات بلا نوافذ » فهى تشارك غيرها فى صفاته وأحواله كما تتواصل معه فى نشاطه ، وبالتالي فهى تصدر فى حكمها عن شروط تلزمها وتلزم غيرها • وعندما تختار الذات

قيمة ويؤيدها غيرها فسرعان ما تكتسب القيمة موضوعية من نوع خاص هو موضوعية أثرها في الانسانية كافة . وهذا الضرب من موضوعية القيم هو ما يشكل وحدة المجتمع ووحدة الانسانية ، لأن وحدة المجتمع تقوم على قبول أفرادها لالتزامات قيمية معينة تربط بينهم ، وذلك لأن المعية المكانية والزمانية لا تكفى أن تكون شرطا لقيام المجتمع .

وما يقال عن الذاتية يمكن أن يقال عن نسبية القيم وتغيرها ، فطالما كان شرط الفاعلية القيمية هو حرية الالتزام فلا بد أن تكون القيم نسبية متغيرة بقدر تعدد الفاعليات الانسانية ، وهذا حق ، ولكن بالقدر الذى يدفع بالانسانية والعالم الانسانى الى التغير والنمو . غير أن هذه النسبية وهذا التغير لايجريان اعتباطا ، لأن ثمة محورا يضم تعدد الفاعليات الانسانية اليه في كل مرحلة من مراحل تطور الانسان ، وفي كل عصر من عصوره ، ويصوغ اتجاهها عاما سائدا ، هذا فضلا عن بعض جوانب التماثل في الفاعلية الانسانية ، وفي المواقف التي تواجهها .

وأما مسألة وحدة أو تعدد القيم ، فيمكن أن تحل على أساس أن للفاعلية القيمية وحدة وهي التي أشرنا اليها في طابعها الميتافيزيقى ، وتتمثل في النظر الى الاشياء والحكم عليها ومعالجتها بوصفها ممكنات متفاضلة يمكن الاختيار من بينها أو العلو عليها في ضوء غايات يتقوم بها تصور ما ينبغى أن يكون . أما تعدد القيم فيمكن النظر اليه من حيث هو تعدد مجالات الفاعلية القيمية التي تراول فيها تصورها لما ينبغى أن يكون ، وهذا لا ينكر وجود قيم مركزية تجذب حولها قيما أخرى كأنها المجال المغناطيسى يجذب الاشياء من حوله فتترتب وتنتظم في صورة معينة .

ونخلص من هذا كله أن الفرق بين للقيمة وسيلة لخيرها أو غاية في ذاتها هو فرق في الدرجة والمستوى في حلقات سلسلة نمو الفاعلية

الانسانية • وان ذاتية القيم ونسبتيها وتغيرها انما يشير الى صدورهما عن أفرادهم الذين يتحملون تبعه الالتزام بها ، بينما تعنى موضوعيتها موضوعية أثرها فى الانسانية ، وكلية شروط تحققها • وأما وحدتها فهى وحدة طابعها الذى لا يتخلف فى كل فاعلية قيمية ، على حين يعنى تعددها . تعدد مجالات تطبيقها . تنوع جوانب العالم الانسانى التى تنفذ اليها •

فالقيمة اذن مركب يأتلف تلك الالوجه جميعا ، وأى اجتراء لبعضها يفسد طبيعتها ، ويقعدنا عن فهمها • غير أن القيمة ليست صفة للانسان أو خصيصة للأشياء من بين صفات وخصائص أخرى • كما أنها ليست أمرا مستقلا عن الانسان له وجوده الموضوعى المنفصل عنه ، بل هى فاعلية وتجربة حية ، أو هى ، أن تحريتنا الدقة ، الفاعلية الانسانية فى صلتها بالعالم أو الواقع وتفاعلها معه •

وانفراد القيمة بعنوان خاص وتسمية بعينها ، انما هو محض تجريد ينبغى ألا يغمر بنا فنصلها عن الفاعلية الانسانية ، الا اذا كان ذلك بهدف التعمق فى الدرس ، وفحص دلالتها النوعية فى كل موقف من المواقف •

فاذا ما تجلت الفاعلية الانسانية فى صور متباينة من الفلسفة والدين والفن والعلم ، فان القيم تسودها دون استثناء ، فهى تصدر جميعا عن فاعلية ذات طابع جوهرى مشترك هو طابع الفاعلية القيمية ، ولا يعنى ذلك اختراالا لكل تنوع النشاط الانسانى وخصوبته ، الى صورة واحدة ، وانما يعنى كشفنا للوحدة التى تضم عناصرها ، وتلم أطرافها تيسيرا لفهمها وتفسيرها •

٣ - القيم في الفلسفة :

رأينا آنفاً أن الفلسفة نظرة كلية تحيط بكل جوانب الفاعلية الانسانية فكراً وسلوكاً ، لأنها لا يمكن أن تقتصر على تحليل قضايا العلم فلا يسمح لها بأن تقول شيئاً عن موضوع بعينه بل يترك ذلك للعلم كما ترعم الموضوعية المنطقية وفلسفات التحليل ، غير أن العلوم ، مهما يكن لها من قدرة على الحديث في كافة موضوعات المعرفة ، فإنها تقف عند تخصصاتها لا تعدوها ، كل عند موضوع معين . وبذلك يبقى هناك موضوع لا تقدر على معالجته ، وهو جماع سائر موضوعات المعرفة . فالعلوم أن تناولت موضوعاً خاصاً ، وأصبح لدينا من العلوم ، تصوراً وافتراساً ، ما يعالج كل موضوعات المعرفة ، فلا بد أن نكون في حاجة الى من يضم شتات هذه الموضوعات جميعاً في موضوع واحد يتخطى به تفصيلات عناصره ، ويعقد بينها الصلات ويسد الفجوات . فـالعالم أو الوجود بكل جوانبه ، والانسان بكل ضروب نشاطه ، لا يمكن أن يكون موضوعاً لعلوم . كذلك البحث في أصول تلك العلوم من افتراضات سابقة presuppositions وأسس منهجية لا يصرح بها الباحث في عمله ليست من شأن العلوم ، فضلاً عن الاستباق الى التكهّن بما يمكن أن تفضي اليه نتائج العلوم في المستقبل بالنسبة للانسان وعالمه . وليس للعلوم أن تضع الحدود أو تفتحها أمام تطلعات الانسان الى معرفة ذلك العالم الرحيب الذي يحدق به من كل جانب . ولا تعين العلوم بكل تخصصاتها للانسان ما ينبغي أن يتخذه من موقف أو قرار ازاء حل مشكلاته .

(*) في الرد على الموضوعية المنطقية في انكارها للميتافيزيقا والقيم في الفصل الاول .

والفلسفة وحدها على اننى يمكن أن تضطلع بما يعجز "عنهم" عن أدائه . فالقضية أو العبارة الفلسفية لا يمتز أن يكون موضوعها موضوعا لقضية علمية لأنه أعم منه ولا يتقيد بتخصص علمي معين ، فعد يكون الوجود بما هو كذلك أو الكون بأسره أو الانسان بكل غاياته ، بينما قد يستمد محمولها من نتائج العلوم المختلفة ، أو من وجهة نظر علمية معينة . ويشبه ذلك ما فرق على أساسه « ديوى » بين انتقال الفلسفى والفرض العلمى ، فهو يفرق بينهما من حيث مجال التطبيق ، فالمسألة العلمية هي ما كان مجال تطبيقها نوعيا محدودا ، والقضية الفلسفية هي ما كان مجال تطبيقها واسعا شاملا ، فلا يمكن صوغها مباشرة من جهة الشكل أو المحتوى في صيغة تجعلها صالحة للاستعمال المباشر في بحث نوعي (١١) . وإذا ما بعد البحث عن التخصص وتعلق بأى أمر انساني عميق وشامل معا ، فلا بد أن يدخل في نطاق الاخلاقيات — أى القيم — سواء عن وعى أو دون وعى (١٢) . والفلسفة هي التى تحفر الارض التى يشيد عليها رجال العلم صروحهم العقلية والتجريبية بحثا عما احتجب وراءها من افتراضات أولية يقسمها « كولنجوود » الى افتراضات أولية معتادة ، وهى اما أن تكون صادقة أو كاذبة لأنها تقوم على وقائع factual ، وإلى افتراضات أولية مطلقة لا توصف بالصدق أو الكذب لأنها لا تقوم على وقائع . ومن الخطأ الفادح أن ننظر الى الافتراضات المطلقة ، مثل الاعتقاد بالعلية واطراد الطبيعة . نضرتنا انى القضايا الوقائعية التى تثبت بالتجربة الحسية . فإذا ما كانت كل فكرة جوابا عن سؤال يمكن تحليله بدوره الى أفكار هي اجابات عن أسئلة ، فهكذا تمضى السلسلة حتى تبلغ فى النهاية فكرة التى لا تكون جوابا عن أى سؤال لتكون هي الاعتراض الاولى المطلق . وبهذا لا يكون الحفر

11 — Dewey *Reconstruction in Philosophy*, P. 15.

12 — Ibid., P. 20.

مشروعاً إلا إذا كانت غايته العثور على جواب عن سؤال • ومهمة الفيلسوف ومثله في ذلك مثل المؤرخ عند كولنجوود ، أن يكشف عن الافتراضات الأولية المطلقة في فكر الغير^(١٣) •

غير أن الفلسفة لا تقنع عندنا بالحفر والتعمق وراء تلك الافتراضات لجرد تسجيلها وكشفها وإبرازها للضوء ، بل لتقييم عليها بناء أكثر شموخاً من العلم ، فرجل العلم أو الفكر الذي لا يعي أعماق أسسه التي يبنى فوقها لا يدرى إلى أي ارتفاع يمكن أن يعلو بينائه ، لأنه بقدر عمق الأساس يكون ارتفاع البناء • وكلما ضرب الفيلسوف إلى أبعد الأعماق كلما استطاع أن يعلو بصره أكثر ، فهو وحده الذي في وسعه أن يعرف أو يقدر إلى أين ينبغي أن يتعمق في الحفر والتحليل ، وإلى أين ينبغي أن يواصل البناء أولتشييد • ويقرب من ذلك من بعض وجوهه، وصف « هوايتد » للفلسفة بأنها: « المهندس المعماري لآبنية الروح ومقوضتها أيضاً ^(١٤) » •

ويتيسر بذلك للفيلسوف أن ينطلق إلى أكثر مما يجسر رجل العلم أن ينطلق إليه في الاستنتاج وصوغ النظريات ، فما دام قد تعقب الفكر الانساني إلى جذوره في الماضي ، واتصل به نباتاً نامياً في الحاضر، فلا بد أن يرتقب ثماره في المستقبل ويستبق إليها •

فالفلسفة تمكننا إذن من أن نستشرف الأهداف البعيدة التي تتجاهد البشرية من أجلها ، وتحفزنا على أن نساهم في تحقيقها ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً ^(١٥) •

13 — Quoted in Magill, op. cit., PP. 1046 — 7.

14 — Whitehead, Science and the Modern world, P. IX.

١٥ — د ، توفيق الطويل ، أسس الفلسفة ، ص ١٠٥

ولا تكتفى الفلسفة بالتطلع الى الاهداف البعيدة ، بل تصقل ما يتاح للانسان من قدرات ومعرفة دافعة لها الى أقصى نتائجها ، وتروده بالطاقة والفعالية ، وتحشد له كل ما يملك من قوة وعزم ، نافخة الريح في شراع مركبه المقلع الى غايات المستقبل . فاذا كانت المواقف المتجددة التي يواجهها الانسان لا يمكن أن تنتظر حتى تفرغ العلوم المختلفة من مسائلها لكي يتقدم لها الانسان بالحد ، فان الفلسفة ، كما يقول « رسل » هي التي تعلم الانسان « كيف يحيا بغير يقين ، ومع ذلك دون أن يشله التردد » . والفلسفة عند ديكارت « معرفة نظرية كاملة لجميع ما يستطيع الانسان أن يعرفه لتدبير حياته وحفظ صحته واختراع جميع الفنون » (١٦) ولم تكن أبدا نظرا مقطوع الصلة بالعمل ، فهي نظر نقدي ينطوي على موقف من الحياة ، وليست تجريدا لا بقدر « استعادة ما هو عيني ملموس عن طريق مجرد » ، على حد تعبير هوايتهد (١٧) . كما أن الفكر الفلسفي ، حتى وهو في أشد حالات التجريد عندما يصبح عقيدة من العقائد ، يكون أقوى من أشد الدوافع الطبيعية الحاحا وأسرا (١٨) . غممة الفلسفة تستند الى أساس قيمي سواء في اتجاهها الى النقد أو الابداع ، فهي التي تبرز المبادئ ، وتكشف الافتراضات ، وتناقش القيم الرئيسية ، ظاهرة أو خافية وراء مشكلات الثقافة السائدة ، بما يحتدم فيها من صراع ، وما يختلج فيها من توتر ، توضح معنى ذلك في حياة الفرد وجماعة ، وتبين دلالاته في حاضر الثقافة ومستقبلها ، وهذا من شأنه أن يعين احساس الانسان بقيمه ، ويدعم قدرته على توجيهها فيما ينبغي له أن يكون .

١٦ — ديكارت ، التأملات في الفلسفة الاولى ، ترجمة د . عثمان أمين
ص ١٤ من تقديم المترجم .

17 — Quoted in goad, Guide to philosophy, P. 568.

18 — Hook, S., Quest for Being, P. 5.

وهناك من الفلسفات من تبرر واقعها ، ومنها من تتحسر على ماضٍ ذهبي ، ومنها من تثور على هذا وذاك ابتغاء بناء مستقبل جديد .
فالفلسفة تجعل الناس على وعي بالتزاماتهم الجوهرية وآثارها المترتبة عليها ، لأنها تهب الانسان مقاليد عالمه ، يفهمه بطريقته ويتخذ منه موقفا . وهي تنفض ادراكها وتمجيدها لجداراة الانسان ومكانته من العالم ، في ثنايا معرفة صارمة للاوضاع والشروط المحددة للطبيعة ، وتقدير رصين لامكانيات النمو والتطور المتفتحة أمام الانسان في عالم لم يكتمل بعد .

٤ — القيم في الدين :

فأما الدين ، فهو الجهد الذي له من العمر ما عاينته الانسانية نفسها . وهو الافكار والمشاعر والآمال التي تستمر مشبوبة في صدر المؤمن ، لما تحمله من قيم تفوق القيم جميعا . وتكمن أهمية الدين في عمق الشعور بتلك القيم وشدة الاقتناع بها دون ما نظر الى أساسها العقلي ، غير أنها تشير الى وجود واقعي غير ذلول ، وضرورة لا مفر من مواجهتها ويقف الاحساس بوجود تلك القيم على قدم المساواة مع احساس المؤمن بوجوده هو نفسه . فالدين هو الوعي بتلك القيم والغايات ، والسعى دوما الى تدعيمها ، والتوسع في نشر أثرها .

ونتفق الاديان جميعا ، بصرف النظر عن كونها منزلة ، أو غير منزلة ، صادرة عن وحى أو غير وحى ، مؤلهة أو وثنية على استنادها الى موقف معين من القيم ، ولعلها هي نفسها موقف قيمي صريح ، لأن عقائدها لا تعنى بتفسير الكون الا بقدر ما تحدد ما ينبغى للانسان أن يقوم به ازاء هذا الكون . وتعتمد نظرة الاديان الكونية على تعيين مراتب الاشياء والافعال ومنازلها ، فثمة ما هو أسمى وما هو أدنى ،

ومتى عرف ذلك التدرج فى المنزلة ، كان التزام المؤمن اراءها بموافقة محددة قد يكون منها الطقوس والشعائر ، كما يكون منها الصلوات والمعاملات • ويسلم هذا التدرج القيمى الى قيمة عليا تكون منبع القيم جميعا ، ومصدر السلطة والالزام ، واصل الوحدة فى كل تجليات الكون • وعلى هذا يكون الخلاص أو الفوز فى الدنيا والآخرة محسوباً بمدى الامتثال للقيم الدينية والاخذ بما تأمر به واجتناب ما تنهى عنه •

ولأن الدين موقف قيمي موحد لا يجترىء من الانسان جانبا دون آخر ، بل يصون توازن حياته ، فكان لا بد أن يؤدي ترجيح قيمة على أخرى فى الاديان ، وتغليب جانب على آخر فى الانسان أن يعاد توازن حياته عن طريق ما يفعم به الدين وجدان المؤمن من سلوى وعزاء ، وما يرتقبه من مثوبة وجزاء ، تعوضه جميعا عما افتقده فى اقباله على بعض القيم والانصراف عن غيرها •

وقد دفع الطابع السائد لعصرنا بالبعض الى تصوير الدين تصويراً ينزل به عن القداسة ، فأصبح الدين بلا « اله » أو « كائن مقدس » *divine entity* على حد تعبير أنيشتين^(١٩) • لأنه لا يصل محتواه الوجدانى باله شخصى •

فاذا كان الدين عند أنيشتين هو الذى يرسم الغاية فان العلم هو الذى يزودنا بمعرفة الوسيلة التى تساهم فى بلوغ تلك الغاية • على أن العلم لا ينشأ أو يخلق الا على يد هؤلاء الذين ملأوا طموحا الى الحق والفهم ، ولا تفيض مثل تلك المشاعر الا عن نبع مجال الدين • وينتسب أيضا الى هذا المجال الايمان بأن يكون الانتظام السارى فى العالم قابلاً أن يدركه العقل ويستوعبه • ولا يتصور أنيشتين أن هناك رجل علم

19 — Einstein, A., Science, Philosophy and Religion, in *Philosophy of science*, edited by Wiener, P. 604.

أصيل لا يصدر في بحثه عن ذلك الايمان العميق ، والدين عنده هو الذي يعالج تقويم الفكر والفعل الانساني وليس له أن يتناول الوقائع والعلاقات بينها فهذا من شأن العلم ، ولذلك يرد التراجع القديم بين الدين والعلم الى سوء تقدير للصلة بينهما ، فضلا عن الاعتقاد بوجود اله شخصي يدخل في سير الوقائع ، وعلى العلم وحده أن يقيم القواعد العامة التي تحدد الصلة المتبادلة بين الاشياء والحوادث في الزمان والمكان وبالتالي فلا موضع لاله يفرض نفسه علة مستقلة عن حوادث الطبيعة ، وحسب الدين الطموح الى ما ينبغي أن يكون ، ومع ذلك فان العلم يصبح مقعدا بغير دين ، ويغدو الدين أعمى دون علم (٣) .

كذلك « ديوى » يرجع الدين الى الطبيعة مصدرا لفعل العليا والممكنات ، والامل فيهما ، وملاذا أخيرا لكل ما تؤثره بالخير والنفيل (١) ولا يقبل ديوى فكرة اله مفارق للعالم ، ولكنه يغده « وحدنجميع الغايات المثالية التي تثير فينا الرغبة والعمل (٢) » ، فالله اذن هو المثل العليا للتجربة الانسانية ولمستمددة منها ، لذلك كانت التجربة الدينية لدى ديوى حقيقة واقعة تعيد للنفس الامن والسلام ، وحجتها على العمل والنشاط والنبش عناصرها دخيلة على الثقافة الانسانية ، بل هي حادث طبيعي لا غرابة فيه يقع عند جفص القاس في أوقات منتظمة معينة كجزء من تيار التجربة المتصلة (٣) ، وما يعنينا في هذا كله هو الاقرار بالدين منظومة محددة من القيم ، سواء عند من يسلم بوجود اله شامل القدرة والعلم ، أو عند من يرفضه علة أولى في تفسير العالم .

20 — Ibid., PP. 604 — 6.

٢١ — ديوى ، البحث عن اليقين ، ص ٣٢٤ .

٢٢ — مقتطفة في كتاب د . الامواني ، جون ديوى ، ص ١٤٤ .

٢٣ — المرجع السابق ، ص ١٤٥ .

٥ - التقييم في الفن

لا يقتصر الفن على الفنان ، فالتجربة الفنية يحياها البشر جميعا
لأنهم ان أعجزهم الابداع فلن يعجزهم التذوق على الأقل .

بدأ الانسان بالفن - من حيث هو ابداع - أولى محاولاته
لخلق عالم انساني واستخلاصه من بين براثن الطبيعة عن طريق
التصوير والنحت ، والرقص والموسيقى ، فأدخل ألوانا من الوجود
والفاعلية لم تكن قائمة أصلا في العلم ، وبذلك كان يعيد تشكيل بعض
جوانب العالم من حوله أو يضيف من عنده أشياء لم يتلقاها من قبل .
وسواء خرج الفن من المعبد أو لم يخرج منه ، فقد استهدف الانسان
بالفن اشباع حاجات عضوية مباشرة وذلك على المستوى الأدنى من
فاعليته ، كما ابتغى ارضاء مطالب المستوى الأعلى من فاعليته في سعيه
الى السيطرة على العالم بترويض بعض جوانبه ، واخضاعها لمعالجته
التي تعدل من صورته ومعناه . ولعله قد بدأ بالفن منافسا للطبيعة في
خلق أشكال ودلالات جديدة لها .

فالفنان يسيطر على المادة الخام ويشكلها ، ويصيرها مطوعة
لأغراضه ، فيحرك جمودها وينطق صمتها تعبيرا انسانيا يتلقاه غيره
من البشر بالفهم والتذوق . وتتحول بذلك تكوينات الخط واللون
والكتلة ، والصوت والايماة والكلمة الى أبعاد انسانية تغير من ملامح
العالم فيبدو متعاطفا مع غايات الانسان . ومعنى هذا أن الفن
ينقل ما هو كائن الى مستوى ما ينبغي أن يكون ، وهنا تنفذ القيم
الى جوهره . فاذا كان الانسان لا يقنع بوجوده ووجود العالم
من حوله على نحو ما هو كائن ، فبوسعه بالفن أن يحقق وجوده الذي

يحص بأنه لم يكتمل تحقيقه بعد ، وأن يستوفى حياته التي لم يتم
استيفائها خلال أشكال وتعبيرات أخرى (٣٤) .

والفنان لا يبدع آثاره بمعزل عن غيره وعن عصره ، بل يتصل
بهما عن طريق ما يتخذه من موقف من المستويات الجمالية السائدة سواء
بالتسليم بها أو التمرد عليها ، وعن طريق ما يدين به من رأى ازاء
قضايا مجتمعه وعصره ، وذلك لأن الابداع الفنى يفترض ، بحسب
شروط تحقيقه ، وجود جمهور من المتذوقين لهم مستوياتهم الخاصة
بالتقدير ، ولهم قضاياهم ومشاكلهم التي تأخذ عليهم سبيل نظرهم
الى الأمور ، ولأن الفنان لا يستطيع ، وهو منصرف الى ابداعه ، أن
يقرر بوعى أو دون وعى قطيعة تامة بينه وبين غيره وعصره ، ولأن
المادة التي يعالجها ينفث فيها تعبيره هي مادة مقتطعة من سياق
تاريخى اجتماعى لا يمكن اغفاله وإهماله ، وعلى هذا الوجه تتسلل
قيم معينة الى الفن ، فتمنح مضمونا بعينه لقيمته الأصلية وهي قيمة
الجمال .

أما الفن، من حيث هو تذوق ، فهو المتعة والاثارة التي يجنيها
كل أفراد الانسان فى تأملهم للوحة أو تمثال ، ومشاهدتهم لمسرحية
أو قصة سينمائية ، ومطالعتهم للشعر أو النثر ، وانصاتهم للغناء
والموسيقى . وترد هذه المتعة أول كل شئ الى مشاركة المتذوق
للفنان المبدع فيما يحسه من رضا فى قهره للطبيعة الصامتة واستنطاقها ،
ومساهمته المباشرة فى خلق عالم انسانى يعلو عالم المادة الغليظ .
كما تعزى الى لهفة الانسان الى الانصراف عن وجود ناقص الاشباع
الى وجود أكثر ثراء ، وإلى تجربة بلا مخاطرة . والانسان فى ذلك

24 — Fischer, E., The Necessity of Art, P. 8.

انما يريد أن يكون أكثر من نفسه ، ويود لو يكون « الانسان الكلى »
 whole man اندى يجمع سائر تجارب البشر وفاعليتهم (٢٥) •

فهو يبحث اذن عن الامتلاء والاكتمال ، ويتمرد على كل ما يخترله
 فردا مطويا على نفسه مقصورا عليها • ويرفض أن تستهلك فاعلياته ،
 أو تستنفد طاقاته فيما هو غابر ومحض صدفة ، وكل ما من شأنه
 أن يحد من شخصيته • لذلك يغرق نفسه فى آثار الفن ، فيتمثل حيوات
 غير حياته ، ويتوحد معها ، ويستجيب لها • وهذا التجاوب مع آثار
 الفن التى تمثل « لا واقعا » unreality أو واقعا مكثفا انما هو
 امتداد لفردية الانسان الى الوجود الاجتماعى المشترك ، وتوسع فى
 إمكاناتها يشير الى شغفه بأن يمتص العالم داخل نفسه ليجعل منه
 عالمه الخاص ، فيتجاوز ما هو سطحى عارض الى ما هو جوهرى عميق ،
 وهو ما نجد له نظيرا فى العلم والتكنولوجيا حيث يحاول الانسان
 أن يستطيل بذاته فستوعب العالم كله من أعماق الذرة حتى أقصى
 مجرات السماء • فاذا ما كان ما هو قائم بالفعل هو وجود الانسان
 فردا واحدا ، فان « ما ينبغى أن يكون » هو أن يكون الفرد كلا ،
 وأن يكون كل ما هو جدير أو تقدير على وجوده • وهنا تتخذ القيم
 مكانها من الفن من حيث هو تذوق •

وللفن دوره فى تحقيق التماسك والتآزر لكل ما يصدر عن
 الانسان من ضروب النشاط فى المجتمع ، ويعمق جذورها فى النفس
 ويصقل جوانبها ، فأوامر الدين وقوة القانون وآثار الفكر لا تصبح
 فعالة ناجحة الا اذا اتشحت برداء الأبهة والشرف والجلال (٢٦) ،
 وهذا هو ما يهيئه الفن •

25 — Ibid., P. 8.

٢٦ — ديوى ، الفن خبرة ، ترجمة د . زكريا ابراهيم ، ص ٥٢٧

— ٢٤١ —

(م ١٦ — القيمة)

فالفن اذن يصدر عن قيم ويدعم القيم ، بل أن القيم هي الصورة التي تأتلف مع هيولاه ، ان استعرنا اصطلاح أرسطو ، فالموسيقى اذا ما فقدت قيمتها الفنية فهي محض جلبه وضوضاء ، ولوحة المصور بدونها مجرد ضربات فرشاه ، والشعر اذا خلا منها فهو ألفاظ منظومه ، وهكذا في سائر الفنون • فكل أثر فنى يفقد قيمته ما يلبث أن يمسح الى مادته الأصلية التي صبح منها ، ولا يعدوها •

٦ - القيم في العلم

انطوت مواقف الباحثين من القيمة على نظرتهم من العلاقة بين القيم والعلم ، الا أنها تفاوتت في درجة الاعلان أو الاضمار ، على الوجه الذي عرضت به في الفصل السابق • لذلك وجب ابرازها وتفصيلها •

ومجمل تلك الاتجاهات أن هناك موقفين رئيسيين من صلة القيم والعلم ، أحدهما ينكر أن يكون للعلم شأن بالقيم لأن مجاله الوقائع والقوانين التي تجرى على سنن حتمية وتثبتها الملاحظة والتجربة الموضوعية ، فالحقيقة العلمية قائمة هنالك ، محايدة مستقلة عن الانسان ، وعلى رجل العلم أن يكشف عنها النقاب •

والموقف الآخر يقرن القيم بالعلم ، ويختلف الباحثون في تحديد صورة ذلك الاقتران • فأما الموقف الأول الذي ينأى بالعلم عن القيم الانسانية ، فيتفرع الى اتجاهين متعارضين ، الأول يخشى سطوة العلم أو يوليه ازداءه ويفزع الى ملجأ غيره من الدين أو الفن أو في أية نزع فلسفية ، والثاني يذعن لسلطان العلم ويطوى فكره تحت بعض نظرياته أو اتجاهاته ، مسلما بها مقدمة أو مصادرة أولى يستنبط منها كل فكره ، ويقيم عليها نظرتة للانسان والعالم بأسره •

والعلم في الحالتين أمر خارج عن نطاق الانسان له سلطته المستقلة ، وحقيقته المنعزلة عن الفاعلية الانسانية ، فاما قبوله واما رفضه .

وهذه نظرة غريبة عن تاريخ الانسان ، فالعلم ليس كائنًا مستقلاً يواجهنا ويلزمنا أن نتخذ موقفاً ازاءه ، بل هو أحد جوانب الفاعلية الانسانية النوعية ، وهو جهد موصول ببذله الانسان ليستزيد من استقلاله عن الطبيعة والسيطرة عليها . والانسان لا يخرج من جلده ومن طابع وجوده وأسلوب فاعليته أثناء البحث العلمي . لأنه وحدة لا تتجزأ ، وهو نفسه الذي يبدع آثار الفن ، أو ينشئ مذاهب الفلسفة ، أو يبحث ظواهر الطبيعة ، وما يصدق على فاعليته هنا يصدق عليها هناك . فهو الذي يقيم بناء العلم ، فيخضع لنمو الانسان وتطوره . والعلم ليس هو القوانين العلمية ، بل هو اكتشافها أو صوغها ، وعملية الاكتشاف أو الصياغة عملية مشروطة بما يشرط كل فعل انساني آخر : وبذلك لا يقع العلم بعيداً عن تناول انقيم .

والقول بانكار تعلق العلم بالقيم انما هو تعبير عن اغتراب العلم عن الانسان ، صاحبه ومنشئه . وكأنه لم يعد ملكه ولم يكن صنع يده ، وليس عليه الا أن يقول رأيه في ذلك الكائن الغريب . هل هو معه أو ضده ، وهل العلم مشيد أم دمر ، وهل يقف مع خير الانسان أو مع شروره . أو في كلنة واحدة : هل هو مع قيم الانسان أو ضدها ، فكل تلك الاسئلة قد أخطأ وضعها . الصواب لأنها قلبت الامور ونسي واضعوها أصل العلم في فاعلية الانسان وقصروا نظرهم على ما أثمرته تلك الفاعلية في العلم ، فأصبح عندهم نبتا مقطوع الجذور . ووصل العلم بأصله في الفاعلية النيمية يستطتت الأسئلة مشروعيتهما ، ويستترد الانسان ما اغترب عنه من العلم عن طريق الوعي بمصدر العلم في الفاعلية الانسانية ذات الطابع القيمي : حتى لا يحير كياننا خارجاً

عنا ، متمردا على سلطاننا ، لا ندرى أينى بمطالبنا أو لا يبالى بها •
أما الموقف الذى يقرن القيم بالعلم ، فقد يقف أحيانا عند صورة
الاعتراف بعلاقة العلم بقيمة الحق ، لأن مدار بحث العلم هو نشد ان
حق وتجليته والتطابق معه • غير أن صلة العلم بالقيم لا تقف عند
هذا الحد ، لأن القيم تنفذ الى كل نشاط علمى ابتداء من الملاحظة
حتى صوغ النظرية ، ولكن ليس فحسب بالقدر الذى يتطلع به رجل
العلم الى قيمة الحق ، بل على النحو الذى أسلفنا بيانه عن الفاعلية
القيمية •

وقد تكون الصلة بين القيم والعلم عند البعض الآخر أكثر
اتساعا مما نتصور ، فلا تكتفى بتصور الفاعلية الانسانية فاعلية قيمية ،
بل تذهب الى أن الكون نفسه محكوم بقيم وغايات معينة ، ومادام العلم
يبحث فى الكون ، فهو يبحث اذن فى قيم وغايات كونية Cosmic وذلك
بمعنى أن الكون بأسره تحدوه قيم وتدفعه غايات ، وعلى العلم أن يدرس
هذه القيم وتلك الغايات ، ولكن على أنها حوادث ووقائع موضوعية •
فهناك الكثير من الفلاسفة الذين رأوا فى الكون نزوعا نحو غايات كلية
قصوى • واعتبرت تصوراتهم عن القيم الانسانية بتلك الغايات التى
تحمل فى باطنها القيمة الأسمى • وهم بذلك لا يقنعون بالقيم تصورا
متعلقا بالانسان وحده ، بل أسقطوا ذلك التصور الانسانى على الكون
الذى يجب على العلم فى نظرهم أن يدرس غاياته وقيمه • ويتبدى
ذلك الاتجاه لدى الكسندر Alexander وهو ايتهد وجمهرة الفلاسفة
ذوى النزعة التطورية مثل دريش وايرول هاريس Harris الذى
ألف كتابا عن « الطبيعة والعقل والعلم الحديث » حاول أن يثبت فيه أن
هناك عقلا مطلقا هو مصدر العقولية فى عمليات التطور كما هو مصدر
الحق والكمال والقيم • والطبيعة لديه عملية تطور ذاتى للعقل (٣٧) •

27 — Harries, El., Nature, Mind and The Modern Science P. 451.

وليس من الاستثناء بل هي القاعدة أن يسير العلماء مع الفلاسفة يداً في يد علي مر العصور ، فأصل الشقاق بينهم هو ضغط تحيزات النزعة التجريبية التي لم تعد اليوم غير أحد مخلفات الماضي وليس لها سند علمي ، بل لقد أثبتت أنها في عصر التطور والنسبية والكوانتم خرافة لا تليق بعصرها (٢٨) . وعلى العنم اذن أن يدرك أن ما يجري عليه التطور من جوانب الكون إنما هو شيء له اتجاهه المرسوم وغايته المقدرة (٢٩) .

كما أن هناك من العلماء من مضى بعيداً عن العلم مثل استفالد Ostwald وكولر Kohler في محاولة لإقامة مذهب فلسفي على أساس من افتراض وجود القيمة والغاية والنظام الكامن في حوادث الكون ، بحيث يكون مفتاح مشكلة القيمة في الفيزياء . فهذا « كولر » يعتقد أن النظام الذي يفترضه رجل العلم في الكون ليس مفروضاً من الخارج بل هو قائم بذاته ، وإذا ما طرأ عليه ما يبعث فيه الاضطراب أسرع إلى إصلاحه وتصحيحه إلى الحد الأقصى من الاستقرار والبساطة على نحو ما يدلنا عليه القانون الثاني من الديناميكا الحرارية . وهذا التصحيح الذاتي إنما ينم عن قيم إيجابية ، بينما يشير التغير إلى قيم سلبية . وهكذا نجد أن القوة المعارضة لعناصر التغير والاضطراب ، وكذلك النزعة الراجعة إلى العودة من حال الاضطراب إلى حال النظام والاستقرار ، نجدها أشبه بفاعلية متجهة إلى ما هو « أفضل (٣٠) » .

ونحن نرفض ما ذهب إليه هؤلاء الفلاسفة أو أولئك العلماء ، فليئن أتيح جمال التصوير لتلك التفسيرات السهلة القائمة على تصور

26 — Ibid., P. 452.

27 — Ibid. P. 439.

٣٠ — ريمون روبيه ، الفلسفة القيم ، ص ص ١٨٥ — ١٨٧

غاية للكون ، فانها لا تحمل قيمة علمية ، وليست من شأن القيم الانسانية وصلتها بالعلم . واذا كانت آراؤهم تتلخص دائما في القول بأن أمرا قد حدث لأنه متفق مع غاية الكون ، فلا ريب أن ذلك التفسير كان يمكن أن يكون سليما لو كانت لدينا أية فكرة عن غاية الكون هذه وقيمة^(٣١) . وثمة فارق هائل بين غاية الكون وقيمه ، هذا اذا كان له أن يستهدف غاية وأن يحمل قيمة ، وبين غاية الانسان وقيمه لأن المعنى في الحالتين ليس هو بعينه .

بيد أن ذلك التصور متى خلع قيما وغايات على الكون ، فانما يخلع عن الفاعلية الانسانية طابعها القيمي لأنه يجعل من القيم موجودات عينية مستقلة عن الانسان ، بينما القيم والغايات لا تصف الطبيعة أو الكون بل تصف أفعال الانسان وموقفه من العالم .

أما الموقف الذي نرجح اقترابه من الصواب ، فهو الذي يجعل من القيم طابع وجود الفاعلية الانسانية وأسلوب أفعالها ، ويجعل من العلم أحد صور هذه الفاعلية ، وبالتالي يتصوره فاعلية قيمية كسائر الفاعليات السابقة كالفسفة والدين والفن ، ولا يتباين معها الا من جهة المجال والدلالة حيث يتحدد له غاية مباشرة وأسلوب خاص . وبذلك لا يصبح ، العالم الذي يصوره لنا العلم ، عالما غريبا يلزم تمجيده أو ثلبه ، بل يصبح العالم الذي يحقق فيه الانسان القيم والمثل العليا التي يتشبه بها ، والمشهد الطبيعي للحياة والنضال الانساني ، والدار التي تمكن الانسان من بلوغ غاياته في رحابها ، واخضاع المواد المتاحة له وفقا لارادته .

وتقترن القيم بالعلم في مستويات ثلاثة : الأول : القيم التي تسبق الاشتغال بالعلم ، وهي القيم التي ينشأ العلم ورجل العلم في أحضانها

٣١ — جون كيمي ، الفيلسوف والعلم ، ترجمة د . أمين الشريف ، ص ٢٥١

في مرحلة تاريخية معينة ، كما تتمثل في ثقافة العصر ، وما تتضمنه من مطالب وحاجات يندفع العلم إلى ارضائها والوفاء بها ، وما تكشف عنه من موقف تجاه مسائل العلم ومناهجه في تلك المرحلة . فتمتصها اذن بما يبيد في البواعث الكامنة وراء اختيار البرء للعلم ، شاعلا وعملا من بين سائر المشاغل والأعمال ، وكذلك اختيار مشكلات وموضوعات يعينها لتكون مادة للبحث العلمي دون غيرها ، هذا فضلا عن القيمة الأساسية التي تعبر عنها القضية المشهورة القائلة بأن المعرفة أسمى وأفضل من الجهل هو من ثم ينبغي على الإنسان أن يكتسب العالم من حوله مما يدعم فيه احساسه بالكرامة . والمستوى الثاني : هو القيم الباطنة في العلم ، من حيث هو منهج له افتراضاته الأولية وأسس العقلية والتجريبية ، ومن حيث هو وقائع وقوانين ونظريات . فالمنهج العلمي لا يعدو أن يكون وسيلة مفضية الى غاية ، ولا تتبين بسلامة الوسيلة أو نجاحها الا في أساس من النظر إلى القيمة التي تتضمنها هذه الغاية . والمستوى الثالث هو القيم التي يؤدي إليها العلم ويضيفها الى

قيم العالم الانساني ، فمزاولة البحث العلمي وصقل أدواته وتجديدها وتطوير مناهجه والاستزادة من كفاءتها واستيعاب أسلوبه لجماليات جديدة من المعرفة ، يفضي جميعا الى توليد قيم جديدة وتؤكد أخرى ، بحيث تتسع جوانب العالم الانساني ، وتعدل صورة الطبيعة ، ويتغير وجه الحياة . كما تتبدى الصلة بين القيم والعلم في ذلك المستوى الثالث فيما تنجلي عنه العلاقة بين النظرية والتطبيق ، وبين الكشف والاختراع .

ويقترب ذلك كله بما يعلق الانسان على العلم من أمل لتحل مشكلاته ومع نفوذه على مناطق المجهول من الكون .

فإذا كان العالم الانساني واحدا ، فهو عالم تنفذ القيم الى

جميع صور فاعلياته ومن بينها العلم نفسه ، لا فرق في ذلك بينه وبين الفلسفة والدين والفن •

ولا ريب أن الفهم الواضح والتقدير المستثير للعلاقة بين القيم والعلم يسمح لنا بتحسين أساليب العلم وتطويرها ، كما يسدى لنا في الآن نفسه ، العون في استجلاء القيم الانسانية الأخرى بمزيد من الدقة والعمق •

المراجع

أولا - الأجنبية :

- 1 — Ayer, **Philosophical Essays**, London, Macmillan, 1963.
- 2 — Asch, S., **Social Psychology**, N. Y., Prentice Hall, 1952.
- 3 — A fanasiev, V., **Marrist Philosophy**, Moscow, Progress publishers, 1965.
- 4 — Becker, H., **Through Values to Social Interpretation**, Durham, Duke University Press, 1950.
- 5 — Bronowski, J., **Science and Human Values**, London, Hutchinson, 1951.
- 6 — Bronowski, J., and Mazlish, D., **The Western Intellectual Tradition**, Middle Sex, Penguin Books, 1963.
- 7 — Cassirer, E., **An Essay on Man**, N. Y., Doubleday Anchor Books, 1953.
- 8 — Catton, W., «A Theory of Values», in **American Sociological Review**, Vol. 24, June 1959.
- 9 — Curtis, J., **Social Psychology**, N. Y., McGraw Hill, 1960.
- 10 — Davidson, R., (editor) **The Search for Meaning in Life**, N.Y., Rinehart, 1962.
- 11 — Desan, W., **The Tragic Finale, An Essay on the Philosophy of Sartre**, Cambridge, Harvard University Press, 1954.
- 12 — Dewey, J., **Reconstruction in Philosophy**, N. Y., Mentor Books, 1954.

- 13 — Don Martindale, **The Nature and Types of Sociological Theory**, London, Routledge and Kegan Paul, 1960.
- 14 — Dreish, H., **Ethical Principles in Theory and Practice**, N. Y., Norton and Company, 1927.
- 15 — Durkheim, E., **Sociology and Philosophy**, Eng. translation by Bocock, Illinois The Free Press, 1953.
- 16 — Fischer, E., **The Necessity of Art**, Penguin Books, 1963.
- 17 — Friedrich, C., **The Philosophy of Hegel**, Selected Works, N. Y., The Modern Library, 1954.
- 18 — Fridrich, C., **The Philosophy of Kant**, Selected Waks, N. Y., The Modern Library, 1949.
- 19 — Gruber, F., (editor) **Aspects of Value**, University of Pennsylvania Press, 1959.
- 20 — Gould, H., **Marxist Glossary**, Sidney, 1947.
- 21 — Haldane, J., **The Enequality of Man**, Pengun Books 1938.
- 22 — Harris, E., **Nature, Mind and Modern Science**, London, George Allen, 1945.
- 23 — Hawkins, D., **The Language of Nature**, San Francisco, Freeman and Company, 1963.
- 24 — Herzherg, A., **The Psychology of Philosophers**, London, Kegan Paul, 1929.
- 25 — Hook, S., **The Quest for Being**, N. Y., St. Maritan Press, 1960.
- 26 — Huxley, J., (editor) **The Humanist Frame**, London, George Allen, 1962.
- 27 — Joad, C., **Guide to Philosopy**, Cambridge, Cambridge University Press, 1948.

- 28 — Joad, C., **Philosophy**, London, Hodder and Stoughton, 1944.
- 29 — Jefreys, M., **Personal Values in the Modern World**, Penguin Books, 1962.
- 30 — Lalande, A., **La Psychologie des Jugements de Valeur**, Le Caire, Travaux de l'Universite Egyptienne, 1929.
- 31 — Lalande, A. **Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie**, Paris, P. U. F., 1951.
- 32 — Lamont, C., **Humanism as a Philosophy**, London, Watts, 1952.
- 33 — Lavelle, L., **Traité des Valeurs**, tome 1, Paris, P.U.F., 1951.
- 34 — Lavelle, L., **Introduction à L'ontologie**, Paris, P.U.F., 1957.
- 35 — Leontiev, L., **Fundamentals of Marxist Political Economy**, Moscow, Novosti Press, 1965.
- 36 — Lévy - Bruhl, L., **La Morale et la Science des Mœurs**, Paris, P.U.F., 1953.
- 37 — Mackenzie, J., **Ultimate Values**, London, Hodder and Stoughton, 1929.
- 38 — Mackenzie, J., **A Manual of Ethics**. London, University Tutorial Press, 1950.
- 39 — MacIver and Page, **Society**, London, Macmillan, 1961.
- 40 — Magill, F., (editor), **Masterpieces of World Philosophy in Summary Form**, N. Y., Harper and Bross., 1961.
- 41 — Marx and Engels, **Selected Works**, two Volumes, Moscow, Foreign languages Publishing House, 1962.
- 42 — Marx, **The Holy Family**, Moscow, 1956.
- 43 — Mannheim, K., **Ideology and Utopia**, London, Kegan Paul, Paul, 1940.

- 44 — Merlon, A, **Language of Men**, London, Coblet Press. 1945.
- 45 — Myrdal, G., **Value in Social Theory**, N. Y., Harper and Bros., 1958.
- 46 — Murphy, G., **Human Potentialities**, London, George Allen, 1960.
- 47 — Parsons et al., (editors), **Theories of Society**, N. Y., The Free Press.
- 48 — Paul Foulkié, **La Volonté**, Paris, P.U.F., 1949.
- 49 — Perry, R, **General Theory of Value**, Harvard University Press, 1950.
- 50 — Pairce, C., **Values in a Universe of Chance**, (selected writings edited by Wiener), N. Y., Doubleday Press, 1958.
- 51 — Rex, J., **Key Problems of Sociological Theory**, London, Routledge and Kegan Paul, 1961.
- 52 — Ruth Benedict, **Patterns of Culture**, N. Y., New American Library, 1955.
- 53 — Sartre, J. P., **L'être et le Néant**, Paris, Gallimand, 1943.
- 54 — Sartre, J. P., **The Problem of Method**, Eng. translation by Barnes. London, Methuen, 1963.
- 55 — Sartre, «Materialism and Revolution», in **Philosophy in the Twentieth Century**, edited by Barret and Aiken, N.Y., Random House, 1962.
- 56 — Sartre, **Existentialism and Humanism**, Eng. translation by Marret, London, Methuen, 1949.
- 57 — Shoeck, H, and Wiggins, J., (editors), J., **Scientism and Values**, New Jersey, Van Nostrand Company. 1960.
- 58 — Schlatter, R., et al., (editors), **Philosophy**, New Jersey, Prentice Hall, 1964.

- 59 — Timasheff, N., **Sociological Theory, its Nature and Growth**, N. Y., Random House , 1955.
- 60 — Tsanoff, R., **The Moral Ideals of Our Civilization**, London, Geore Allen, 1947.
- 61 — Van Dyke, V., **Political Science, A Philosophical Analysis**, Stanford University, Press, 1960.
- 62 — Waddington, C., **The Ethical Animal**, London, George Allen, 1960.
- 63 — Waddington, C., **Science and Ethics**, London, George Allen, 1944.
- 64 — Warnocle, M., **Ethics Since 1900**, London, Oxford University Press, 1961.
- 65 — Wellman, C., **The Language of Ethics**, Harvard University Press, 1961.
- 66 — Westermarck, E., **Ethical Relativity**, London, Kegan Paul, 1932.
- 67 — Woodworth, R., **Contemporary Schools, of Psychology**, London Methuen, 1949.

ثانيا : المراجع العربية :

- ١ — أندرية كريسون ، **الاخلاق في الفلسفة الحديثة** ، ترجمة عبد الحليم محمود وأبو بكر زكري — القاهرة ، دار احياء الكتب العربية ، ١٩٤٨
- ٢ — اميل برييه ، **اتجاهات الفلسفة المعاصرة** ، ترجمة د. محمود قاسم القاهرة ، الالف كتاب ، ١٩٥٦ .
- ٣ — برتران رسل ، **المجتمع البشرى في الاخلاق والسياسة** ، ترجمة عبد الكريم احمد ، القاهرة ، الانجلو :مصرية ، ١٩٦٠ .
٤. — أحمد فؤاد الاهواني ، **جون ديوى** ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٥٩

- ٥ — د. توفيق الطويل ، الفلسفة الخلقية ، الاسكندرية ، منشأة المعارف ، ١٩٦٠ .
- ٦ — د. توفيق الطويل ، مذهب المنفعة العاملة في فلسفة الاخلاق ، القاهرة ، النهضة المصرية ١٩٥٣ .
- ٧ — د. توفيق الطويل ، أسس الفلسفة ، القاهرة ، النهضة العربية ، ١٩٦٧ .
- ٨ — جون ديوى ، البحث عن اليقين ، ترجمة د. أحمد فؤاد الاهوانى ، القاهرة ، عيسى بن الحسن ، ١٩٧٠ .
- ٩ — جون ديوى ، المنطق الونظري والبحث ، ترجمة د. زكى نجيب محمود ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦٠ .
- ١٠ — جون ديوى ، الطبيعة البشرية والسلوك ، ترجمة د. ليبيب النجيبى ، القاهرة ، .
- ١١ — جون ديوى وآخرون ، اخلاقهم و اخلاقنا ، وجهات النظر الماركسية ، والليبرالية في المثل الاخلاقية ، ترجمة سمير عبده ، دمشق ، دار دمشق ، ١٩٦٦ .
- ١٢ — جون ديوى ، الفن خبرة ، ترجمة د. زكريا ابراهيم ، القاهرة ، النهضة العربية ١٩٦٣ .
- ١٣ — جون ليويس ، مدخل الى الفلسفة ، ترجمة أنور عبد الملك ، القاهرة ، الدار المصرية للكتب ، ١٩٥٧ .
- ١٤ — ريمون روبينه ، فلسفة القيم ، ترجمة د. عادل العوا ، دمشق ، مطبعة جامعة دمشق .
- ١٥ — راندال ، تكوين العقل الحديث ، جزآن ، ترجمة د. جورج طعمه ، بيروت ، دار الثقافة ، ١٩٥٥ .
- ١٦ — د. زكريا ابراهيم ، مشكلة الانسان ، القاهرة ، مكتبة مصر ، ١٩٥٩ .
- ١٧ — د. زكريا ابراهيم ، بيرجسون ، القاهرة ، دار المعارف .
- ١٨ — د. زكريا ابراهيم ، الاتلاق والمجتمع ، القاهرة ، الدار المصرية للتليف والترجمة ، ١٩٦٦ .
- ١٩ — د. زكى نجيب محمود ، فلسفة وفن ، القاهرة ، الانجلو المصرية ، ١٩٦٣ .

- ٢٠ — د . زكى نجيب محمود ، نحو فلسفة علمية ، القاهرة ، الانجلو المصرية ، ١٩٥٨ .
- ٢١ — سيجموند فرويد ، الموجز في التحليل النفسى ، ترجمة د . سامى محمود على وعبد السلام القفاش ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦٢ .
- ٢٣ — د . عادل العوا ، القيمة الاخلاقية ، دمشق ، مطبعة جامعة دمشق ، ١٩٦٠ .
- ٢٣ — د . عثمان امين ، شيلر ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٥٧ .
- ٢٤ — د . عبد الرحمن بدوى ، الزمان الوجودى ، القاهرة ، النهضة المصرية ، ١٩٥٢ .
- ٢٥ — د . عبد الرحمن بدوى ، نيتشه ، القاهرة ، النهضة المصرية ، ١٩٥٦ .
- ٢٦ — د . عبد الرحمن بدوى ، هل يمكن قيام اخلاق وجودية ، القاهرة ، النهضة المصرية ، ١٩٥٣ .
- ٢٧ — د . عبد العزيز مرعى و د . احمد سعيد ، القيمة وتوزيع الدخل ، القاهرة ، الانجلو المصرية ، ١٩٥٤ .
- ٢٨ — د . عبد المنعم البيه ، نظرية اتقيدية ، القاهرة ، الانجلو المصرية ، ١٩٥٣ .
- ٢٩ — كارل بيكر ، المثنية الفاضلة عند فلاسفة القرن الثامن عشر ، ترجمة محمد شفيق غريال ، القاهرة ، ١٩٥٨ .
- ٣٠ — جان ايف كالفيز ، تفكير كارل ماركس ، نقد الدين والفلسفة ، ترجمة د . سامى الدروبي وببيل الاناس ، دمشق ، دار البيضة ، ١٩٥٩ .
- ٣١ — جون كارل فلوغل ، الانسان والاشراق والمجتمع ، ترجمة عثمان نويه ، القاهرة ، الالف كتاب ، دار الفكر العربى .
- ٣٢ — د . فؤاد زكريا ، الانسان والحضارة في العصر الصناعى ، القاهرة ، مركز الشرق الاوسط ، ١٩٥٧ .

- ٣٣- الدس هكسلى ، تأملات فى معنى التقدم ، ترجمة محمود امين العالم ،
القاهرة ، مجلة علم النفس ، مجلد ٤ عدد ٣ ، ١٩٤٩ ،
- ٣٤- جوليان هكسلى ، الإنسان فى العالم الحديث ، ترجمة حسن خطاب ،
القاهرة ، النهضة المصرية .
- ٣٥- ويل ديوارنت ، مباحث الفلسفة ، ترجمة د . أحمد فؤاد الاهوانى ،
القاهرة ، الانجلو المصرية ، ١٩٥٦ .

محتويات الكتاب

الموضوع	صفحة
مقدمة	٥ - ٧
الفصل الأول : مشكلة القيمة	١ - ٤٩
تمهيد	١ - ٤٩
١ - ميلاد نظرية القيمة	١ - ٤٩
٢ - للقيمة بين الاقرار والانكار	١ - ٤٩
٣ - مكانة القيمة من المذهب الفلسفى	١ - ٤٩
٤ - مسائل القيمة ومباحثها	١ - ٤٩
الفصل الثانى : مواقف القيمة	٥١ - ١٩٣
١ - تصنيف مواقف القيمة	٥١ - ١٩٣
٢ - المواقف الطبيعية	٥١ - ١٩٣
٣ - المواقف المثالية	٥١ - ١٩٣
٤ - المواقف الجبراماتية	٥١ - ١٩٣
٥ - المواقف الوجودية	٥١ - ١٩٣
الفصل الثالث : نحو نظرة شاملة للقيمة	١٩٥ - ٢٤٨
١ - نقد المؤلفات السابقة	١٩٥ - ٢٤٨
٢ - الفاعلية القيمية	١٩٥ - ٢٤٨
٣ - التقيم فى الفلسفة	١٩٥ - ٢٤٨
٤ - التقيم فى الدين	١٩٥ - ٢٤٨
٥ - التقيم فى الفن	١٩٥ - ٢٤٨
٦ - التقيم فى العلم	١٩٥ - ٢٤٨

